EDMUND HUSSERL

EXPERIENCIA Y JUICIO



Biblioteca de Filosofía
EDITORA NACIONAL, MADRID

EDMUND HUSSERL

EXPERIENCIA Y JUICIO

INVESTIGACIONES ACERCA DE LA GENEALOGÍA DE LA LÓGICA

Redacción y edición de LUDWIG LANDGREBE

Con un epílogo de LOTHAR ELEY

Traducción: JAS REUTER

Revisión de BERNABÉ NAVARRO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1980

Título original en alemán:
Erfahrung und Urteil

Editada por Claassen
Hamburg 1948

Primera edición en español: 1980

Dirección General de Publicaciones
Impreso y hecho en México

ISBN 968-58-2967-5

PREFACIO A LA EDICIÓN ALEMANA

La impresión de la presente obra se realizó originalmente poco después de la muerte de Edmund Husserl en el año de 1938 en la editorial Academia de Praga. Inmediatamente después de su conclusión, en la primavera de 1939, la editorial fue disuelta debido a la anexión de Checoslovaquia, de tal modo que la obra ya no llegó a distribuirse en las librerías. La edición completa se quedó en Praga y fue destruida durante la guerra, a excepción de 200 ejemplares que lograron enviarse a Londres todavía en el año 1939 a la editorial Allen & Unwin, vendiéndose en Inglaterra y en los Estados Unidos. Se suscitó así la situación paradójica de que el libro fue difundido, comentado y citado en esos dos países, aunque en extensión limitada, mientras que para el círculo de lectores de la Europa continental se mantuvo prácticamente desconocido. De ahí la necesidad de imprimirla nuevamente en su forma original por método fotomecánico, para que esta obra, aparecida propiamente hace ya ocho años, tuviese finalmente acceso a la luz pública.

Su redacción y publicación se basó en una solicitud de Edmund Husserl, quien siguió de cerca hasta el último momento el avance del trabajo. Ya no tuvo la oportunidad de escribir un prólogo como lo había deseado ni de ver impresa la obra. De aquí que fuese el editor quien tuvo que asumir la tarea de decir lo necesario como introducción.

En su Lógica formal y trascendental *(1929), Husserl se había propuesto exponer no sólo el sentido interno, la estructura y conjunción de todo aquello que hasta nuestros días se había estudiado en materia de problemas lógicos en el sentido más amplio, sino de mostrar también la necesidad de una eluci-*

dación fenomenológica de la problemática lógica en su conjunto. Una sección principal de las investigaciones analítico-descriptivas que sirven al objetivo de una tal fundamentación fenomenológica de la lógica, es la que se ofrece en la presente obra. La Lógica formal y trascendental *se concibió como una introducción general y de principio a estos análisis particulares concretos (proyectados ya desde entonces); desde la aparición de aquella obra ha pasado, sin embargo, un lapso tan largo que estos análisis ya no pueden presentarse sencillamente como una continuación y elaboración. Mucho menos si se tiene en cuenta que los progresos realizados desde entonces por Husserl en sus reflexiones sistemáticas, hacen aparecer bajo una nueva luz muchos de los resultados de aquel libro. El presente escrito tuvo que adquirir, por consiguiente, la forma de una obra en sí independiente. Para este fin se le antepuso una detallada introducción, que sirve, por un lado, de referencia del sentido de todos estos análisis a la última fase del desarrollo del pensamiento husserliano, algunos de cuyos resultados importantes se publicaron en su última obra* La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental *(Philosophia, vol. I, 1936); por el otro lado constituye una síntesis de las ideas fundamentales de la* Lógica formal y trascendental *que resultan decisivas para comprender las bases de los análisis particulares.*

Se sobreentiende que con una tal repetición de algunos puntos de vista de la Lógica formal y trascendental *en el marco de la introducción, no se puede pretender dar de nuevo una respuesta convincente y breve a los problemas de principio de la lógica fenomenológica. Una introducción verdaderamente exhaustiva a las peculiaridades y al sentido de esas cuestiones requiere la exposición detallada de aquel libro, cuyo estudio no se puede sustituir mediante una apretada síntesis. Las partes de la introducción referidas a estas cuestiones no han de servir más que de breve indicación, por lo que sin duda ofrecerán, al lado de otros pasajes, ciertas dificultades al lector poco familiarizado con la fenomenología. Se recomienda a este lector no detenerse demasiado en estos párrafos durante la primera lectura, para pasar cuanto antes a los análisis par-*

ticulares, cuya comprensión resulta más directa. Una vez estudiada la obra entera podrá volver nuevamente sobre la introducción, remitiéndose al mismo tiempo a la Lógica formal y trascendental. *En cuanto elaboración de una parte esencial del programa planteado en la* Lógica, *la presente obra permitirá una mejor comprensión de aquélla, así como el sentido más profundo de los análisis particulares realizados aquí se inferirá solamente si se tiene a la mano la* Lógica.

Para entender el carácter de este libro debemos hacer referencia a la historia de su origen. *En vista del creciente número de sus proyectos y manuscritos de investigación, Husserl se ocupó durante los últimos 20 años de su vida cada vez más del problema de encontrar en la cooperación con sus estudiantes y colaboradores nuevas vías para aprovechar literariamente los resultados de sus investigaciones, cuyo volumen consideraba no poder dominar por sí solo. De esta manera, en 1928 —al ser asistente suyo— me encargó reunir los manuscritos pertenecientes al campo de los problemas de la lógica trascendental, transcribirlos de su taquigrafía e intentar su ordenamiento sistemático y uniforme. El hilo conductor y las ideas básicas para este trabajo se encontraban en un curso de cuatro horas sobre "Lógica genética", que Husserl había ofrecido varias veces en Friburgo a partir del semestre de invierno de 1919-1920. Ese curso constituyó el material básico de elaboración y se le agregaron como complemento varios manuscritos anteriores de los años 1910-1914, así como fragmentos de otros cursos de los años veinte. El proyecto resultante habría de constituir el núcleo de una publicación, cuya redacción final Husserl pensaba realizar personalmente. Pero no llegó a cumplir su deseo: a partir de un pequeño tratado sobre el sentido de la problemática lógico-trascendental que había yo antepuesto como introducción a ese trabajo, Husserl quiso complementarlo y de este afán resultó, en pocos meses del invierno 1928-1929, la obra* Lógica formal y trascendental. *Fue publicada primero por sí sola, separada del trabajo al cual había de servir de presentación y cuya introducción había constituido, por así decir, la semilla.*

Esta nueva elucidación del conjunto total de la problemática lógica requirió una reelaboración del proyecto que había yo presentado; no sólo se profundizó el contenido de sus análisis particulares mediante su referencia a la ya publicada Lógica formal y trascendental, *sino que también se amplió ese contenido. Este segundo proyecto de la presente obra, redactado entre 1929-1930, surgió del siguiente modo: la base era el primer proyecto (elaborado antes de la redacción de la* Lógica formal y trascendental), *al que el propio Husserl había añadido acotaciones y párrafos complementarios. En primer lugar tuvieron que tomarse en cuenta éstos y agregarse después otros manuscritos afines, casi todos de los años 1919-1920. Mi tarea consistió en redactar un texto unitario, sistemático y coherente a partir de ese material, tomando en consideración los lineamientos principales fijados en la* Lógica formal y trascendental. *Puesto que los manuscritos tenían un carácter sumamente diverso —por un lado, el primer proyecto ya revisado por el propio Husserl; por el otro, los manuscritos nuevamente consultados, procedentes de varios periodos y con características de redacción diferentes, que contenían en parte sólo breves análisis esbozados fragmentariamente, y en parte estudios particulares completos, aunque escritos sin la intención de incluirlos en un contexto más amplio—, no sólo tuve que darles una uniformidad estilística y terminológica para llevarlos en lo posible a un mismo nivel, sino que además hubo que escribir también los textos de transición faltantes, realizar la división en capítulos y parágrafos e incluir los títulos correspondientes; es más, en muchos casos en que los análisis apenas eran esbozados en los manuscritos, mostrando verdaderas lagunas, hubo necesidad de completar lo faltante. El trabajo se realizó de tal modo que mis intervenciones y agregados eran discutidos primero oralmente con Husserl, de manera que aun ahí donde el texto no se podía apoyar directamente en el tenor de los manuscritos, no contenía sin embargo nada que no pudiese por lo menos apoyarse en las declaraciones orales de Husserl y en su aprobación. También este segundo proyecto (concluido en 1930) de la presente obra fue acotado con observaciones por el propio Husserl, con el objeto de tener cuanto*

antes lista la versión definitiva para la imprenta. Una serie de trabajos urgentes se le interpusieron y finalmente hicieron desaparecer de su campo visual aquel plan.

Apenas en 1935, gracias al apoyo del Círculo Filosófico de Praga, fue posible volver sobre el proyecto. Renunciando a una terminación personal de la obra, Husserl me otorgó entonces pleno poder para elaborar la última versión del texto bajo mi propia responsabilidad. Para ello no sólo tuve que considerar las observaciones que había hecho Husserl al segundo proyecto, sino que procuré dar una forma más clara y concisa al ordenamiento de toda la obra. También agregué los pasajes sobre las modalidades del juicio, un complejo problemático que ciertamente también había sido tratado en el curso que se mencionó sobre lógica genética, pero que no había sido incluido en los proyectos anteriores. Pero ante todo se trazó apenas ahora la introducción con su exposición del sentido global de las investigaciones. En parte es una reproducción libre de pensamientos de la última obra publicada de Husserl, La crisis . . . , *y de la* Lógica formal y trascendental; *en parte se apoya en discusiones orales de Husserl y en parte en los manuscritos de los años 1919-1934. También el proyecto de esta introducción fue discutido todavía con Husserl y aceptado por él en cuanto a su contenido esencial y su ordenamiento conceptual.*

En vista de la complicada historia sobre el origen de este libro y de su repetida y compleja elaboración, resulta obvio que su texto no se pueda valorar de acuerdo con un rigor filológico. Sería técnicamente imposible distinguir en él lo que es palabra textual de los manuscritos originales que sirvieron de base (todos ellos taquigrafiados), lo que es reproducción de declaraciones orales de Husserl y lo que es adición (ciertamente aceptada por él) del redactor. A la pregunta de si en estas circunstancias se puede considerar esta versión como una obra original de Husserl, sólo puede responderse que es globalmente una elaboración autorizada por el propio Husserl. *Esto significa que es el* resultado de una colaboración de índole muy peculiar, *que se puede caracterizar aproximadamente diciendo que el contenido de ideas, por así decir la materia*

prima, procede del propio Husserl —no hay nada ahí que hubiese sido agregado simplemente por el redactor o que incluyese ya su *interpretación de la fenomenología—, mientras que, para la* versión literaria, *el redactor es quien lleva la responsabilidad.*

La sugerencia para el título Experiencia y juicio *procede del encabezado de un manuscrito de 1929 en que se tratan algunas cuestiones fundamentales de la lógica fenomenológica.*

Los dos Anexos *que aparecen al final ocupan una posición especial. Se trata de una simple reimpresión, aunque estilísticamente limada, de manuscritos originales que contienen reflexiones elaboradas independientemente, por lo que no se habrían podido incluir en el grueso del texto sin sacrificio de algunas partes esenciales de su contenido. No pretenden ser meros apéndices, sino* complementos esenciales *a las partes correspondientes del texto. El Anexo I es de 1919 o 1920; el II es un parágrafo del proyecto de reelaboración de la Sexta Investigación Lógica de 1913, que no llegó a ser concluida ni publicada.*

Para terminar debo expresar mi más efusivo agradecimiento a todos aquellos que contribuyeron a llevar a cabo esta publicación: a la Sociedad de Emergencia de la Ciencia Alemana (Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft), *que con su ayuda permitió de 1928 a 1930 mi participación en los trabajos de Husserl; al Círculo Filosófico de Praga y a la Fundación Rockefeller, a cuyo patrocinio debo agradecer la terminación definitiva y la impresión original; así como a la editorial Claasen & Goverts, que se ha encargado de la reimpresión de la obra. Me siento sumamente obligado con el doctor Eugen Fink, de Friburgo, por su asesoramiento en la versión definitiva del texto y particularmente en el trazado de la Introducción.*

LUDWIG LANDGREBE

INTRODUCCIÓN

PROPÓSITO Y LÍMITES DE LA INVESTIGACIÓN

§ 1. *El juicio predicativo como tema central en la genealogía de la lógica*

Las siguientes investigaciones tratan un problema de origen. Al aclarar el origen del juicio predicativo, se proponen ofrecer una contribución a la genealogía de la lógica en general. La posibilidad y la necesidad de tal propósito, así como el sentido de las cuestiones sobre el origen, que se habrán de plantear aquí, requieren ante todo una discusión. En este esclarecimiento del origen, que no tiene por tema un problema de la "historia de la lógica" en el sentido habitual ni tampoco uno referente a la psicología genética, nos proponemos verter luz sobre la esencia de la estructura cuyo origen buscamos. La tarea consiste, pues, en esclarecer la esencia del juicio predicativo por el camino de la investigación de su origen.

Si mediante ese esclarecimiento es posible contribuir a la solución del problema de la genealogía de la lógica, ello se debe al hecho de que *en el centro de la lógica formal,* tal como ha llegado a ser históricamente, se encuentra *el concepto del juicio predicativo,* es decir, de la apófansis. En su meollo es lógica apofántica, o sea, doctrina del juicio y de sus "formas". Sólo de paso mencionemos que en su significación más originaria no es *sólo* esto, sino que en una lógica formal totalmente elaborada —que en cuanto *mathesis universalis* formal abarca en sí también la matemática formal— a la apofántica formal se enfrenta la ontología formal, la doctrina del "algo

en general" y de sus formas de modificación, es decir, de conceptos tales como objeto, cualidad, relación, pluralidad y semejantes; y que en la problemática lógica tradicional desde siempre se han tratado cuestiones de ambos campos; aquí no podemos tratar nuevamente los difíciles problemas que se refieren a la relación entre la apofántica formal y la ontología formal, a su homogeneidad correlativa, incluso a su unidad interna, en vista de la cual su separación demuestra ser meramente provisional y depender no tanto de diferencias de los *campos* de estudio como de los *enfoques*. [1] Baste con decir que todas las formas categoriales que componen el tema de la ontología formal se dirigen a los objetos del juicio; ya el concepto vacío de "algo en general", en el que siempre se piensan los objetos lógicamente, no se presenta en ninguna otra parte fuera del juicio, [2] y lo mismo ocurre con sus formas de modificación: "Así como la cualidad designa una forma que en un comienzo aparece sin autonomía en el juicio y que 'nominalizada' produce la forma de sustrato cualidad, así en el juzgar plural aparece el *plural* que, 'nominalizado', o sea, transformándose en objeto en el sentido señalado —el del sustrato, del 'objeto-acerca-del-cual'—, produce el conjunto." [3] Lo mismo podría mostrarse respecto de todos los demás conceptos que aparecen en la ontología formal. Teniendo esto en consideración podemos decir que a la doctrina del juicio le corresponde un lugar central en la problemática lógico-formal en su totalidad, no sólo por razones históricas, sino también por razones objetivas.

Con esta observación no pretendemos adelantar una determinación de la esencia de lo que ha de entenderse en el sentido más amplio y comprensivo por "lógica" y "lógico". Este concepto comprensivo de la esencia más bien puede ser el *resultado final* del esclarecimiento fenomenológico y de la investigación sobre el origen de lo lógico, tal como se inició en la

1 Cf. E. Husserl (citada *infra* como *Logik*), Sección I, caps. 4 y 5. [Ed. en español: *Lógica formal y trascendental*, tr. Luis Villoro. Col. Filosofía Contemporánea, UNAM, México, 1962.] *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929.

2 *Op. cit.*, p. 98.

3 *Op. cit.*, p. 95.

Lógica formal y trascendental, donde también se discutieron las cuestiones de principio y tal como se realiza en una sola pieza en la presente investigación. La aclaración fenomenológica sobre el origen de lo lógico descubre que el ámbito de lo lógico es mucho más amplio de lo que tradicionalmente ha tratado la lógica hasta ahora, y descubre al propio tiempo las razones esenciales ocultas que produjeron esa limitación —precisamente al remontarse a los orígenes de lo "lógico" en el sentido tradicional. En ello descubre no sólo que ya existe una aportación lógica en estratos donde la tradición no la había visto, y que la problemática lógica tradicional aparece apenas en un nivel bastante elevado, sino más bien que justamente en esos estratos inferiores es donde deben buscarse los requisitos ocultos que a fin de cuentas permiten entender el sentido y la corrección de las evidencias superiores del lógico. Sólo así resulta posible enfrentarse a la tradición lógica en su totalidad y —como una meta más del esclarecimiento fenomenológico de la lógica— obtener el concepto general de lógica y *logos.* Así pues, aunque no sea posible delimitar por anticipado el ámbito de lo lógico, su esclarecimiento fenomenológico requiere al menos un *concepto preliminar* de ese ámbito aunque sólo sea para señalarle el camino a seguir. Este concepto preliminar no se puede elegir en forma arbitraria, sino que está constituido precisamente por el concepto tradicional ya dado de lógica y "lógico". [4] Y en el centro de este concepto se halla la problemática del juicio predicativo.

§ 2. *La determinación y posición preferente tradicionales del juicio predicativo y sus problemas*

El juicio, la apófansis en el sentido tradicional, todavía es un título que abarca una diversidad de contenidos. Hace falta, por lo tanto *delimitar con mayor precisión nuestro tema* y observar los problemas que encierra y que están ya preseñalados por la tradición (§ 2). Después podremos intentar, paso

[4] Para aclarar el sentido de la tradición lógica, cf. *Logik,* Introducción, § 11 y Sección I, A.

a paso, la caracterización del método que habremos de seguir y que de antemano hemos calificado como genético (§§ 3 ss.).

A lo largo de toda la tradición se extienden las diferenciaciones entre las más variadas "formas" de juicios y, en cuanto al "juicio" mismo, se lo ha tratado de fijar de las maneras más diversas. Pero lo que quedó establecido desde un comienzo, desde la fundación aristotélica de nuestra tradición lógica, es que el juicio predicativo se caracteriza en general por estar constituido de dos miembros: un "sustrato" (ὑποκείμενον) acerca del cual se enuncia algo, y lo que se enuncia de él (κατηγορούμενον); desde otro punto de vista, el de su forma lingüística, se distinguen esos miembros como ὄνομα y ῥῆμα. Toda oración enunciativa ha de constar de esos dos miembros.[5] Ello implica: todo juzgar presupone que un objeto existe, dado frente a nosotros, acerca del cual se dice algo. Con esto nos encontramos, por así decir, con un modelo original, que en cuanto juicio debemos estudiar en su origen. Al hacerlo, debemos dejar abierta la cuestión de si realmente nos las habemos aquí con la estructura lógica primaria. Sólo aclarando el origen de esta estructura tradicionalmente definida como juicio, se podrá responder a ésta y a las demás preguntas relacionadas con ella: ¿en qué medida el juicio predicativo es el tema predilecto y central de la lógica, de modo que en su esencia misma tenga que ser necesariamente una lógica apofántica, una doctrina del juicio? En segundo término: ¿cuál es la naturaleza de la conexión entre esos dos miembros que siempre se han distinguido en el juicio y hasta qué punto el juicio es a la vez síntesis y *diáiresis*? Este problema siempre ha desconcertado a los lógicos y no ha sido resuelto aún satisfactoriamente. ¿Qué es lo que en el juicio se "une" y se "separa"? Una pregunta más: ¿Cuál de las múltiples formas de juicio que distingue la tradición es la más originaria, es decir, aquella que ha de presuponerse como la ínfima y fundadora de todas las demás y pensarse por necesidad esencial como existente, para que puedan construirse sobre ella otras formas "superiores"? ¿Existe una forma originaria o existen varias con el mismo valor, yuxtapuestas, y si existe una sola, de qué

[5] Cf. Aristóteles, *De interpr.*, 16a 19 y 17a 9.

manera es posible hacer remontar todas las demás a esa forma primaria? Así, por ejemplo, ¿son el juicio afirmativo y el juicio negativo dos formas fundamentales yuxtapuestas de idéntico valor y de igual originariedad, o tiene alguna de ellas la prioridad?

La definición tradicional del juicio conduce a estas cuestiones. Cierto que quedan sin resolver también otros problemas, que mediante *nuestro* método del esclarecimiento del origen de lo que tradicionalmente se nos ha presentado como juicio, no se pueden responder con sencillez, sino que su respuesta sería ya objeto de un enfrentamiento con la tradición íntegra, que rebasa los límites de nuestra investigación. Sin embargo, señalemos algunos de los problemas en cuestión. Desde Aristóteles se ha aceptado que el esquema básico del juicio es el juicio *copulativo*, que se puede reducir a la forma fundamental *S* es *p*. De acuerdo con esta idea, todo juicio de estructura diferente, por ejemplo, la forma de la proposición verbal, se puede convertir en la forma de la conexión copulativa sin alterar su sentido lógico; por ejemplo, la frase "el hombre camina" equivale lógicamente a "el hombre es caminante". El "es" está como parte del ῥῆμα, en que siempre "se indica también el tiempo", por lo que en esto es igual al verbo. [6] Hace falta, pues, comprender con exactitud lo que ocurre en esta conexión copulativa, comprender la naturaleza de la esencia y del origen del juicio predicativo copulativo, antes de que se pueda decidir sobre la cuestión de si efectivamente se justifica esta convertibilidad y si la diferencia lo es sólo de la forma lingüística, que no remite a ninguna diferencia de aportación lógica de sentido. Ahora bien, si éste último fuera el caso, se plantearía el problema sobre la naturaleza del nexo existente entre ambas formas, la de la proposición copulativa por un lado y la de la proposición verbal por el otro: ¿son ambas aportaciones de sentido igualmente originarias, o una de ellas —cuál— es la más originaria? Es decir, ¿representa en realidad la forma copulativa "*S* es *p*" el esquema básico del juicio, tal como lo quiere la tradición? Además, la pregunta por la originariedad de este esquema se tendría

[6] Cf. *De interpr., loc. cit* y 21b 9.

que plantear asimismo en vista del hecho de que en él aparece con toda naturalidad el sujeto en la forma de la tercera persona. Ello implica el supuesto de que la primera y segunda personas, el juicio en la forma de "yo soy . . .", "tú eres . . .", no expresa ninguna aportación lógica de sentido, que se desviara de la que se expresa en el esquema básico preferido "ello es . . ."; también esta suposición requeriría un examen y mostraría bajo una nueva luz la pregunta por la originariedad del esquema básico tradicional *"S es p"*.

§ 3. *La bilateralidad de la temática lógica. El problema de la evidencia como punto de partida de los planteamientos orientados subjetivamente y su soslayamiento en la tradición*

El juicio en torno del cual se plantean todas estas cuestiones se le presenta al lógico ante todo en su constitución lingüística como proposición enunciativa y, por lo tanto, como una especie de estructura objetiva, como algo cuyas formas y relaciones puede investigar, tal como lo hace con otros entes. Si hacemos memoria lógica, veremos que el conocimiento, con sus modos de proceder "lógicos", siempre ha realizado su obra: siempre hemos emitido juicios, formado conceptos, sacado conclusiones, todo lo cual constituye nuestro acervo conocitivo y nos es dado en calidad de tal. Esto significa que el interés mostrado por el lógico principiante en estas estructuras no es un mero interés por cualesquiera estructuras de forma determinada, sino un interés por estructuras que tienen la pretensión de ser depositarias de conocimientos. Los juicios cuyas formas investiga se presentan como supuestos conocimientos. Ello implica: previo a toda reflexión lógica existe ya el saber sobre la diferencia entre los juicios que son conocimientos verdaderos y a los que corresponde una verdad, y juicios que son conocimiento sólo supuesto, sólo pretendido. Antes de toda reflexión lógica conocemos ya las diferencias entre el juicio verdadero y el juicio sólo aparentemente verdadero, que después se revela tal vez como falso, entre la conclusión correcta y la conclusión errónea, etcétera.

Ahora bien, si el lógico realmente se preocupa por una lógica en el sentido amplio y serio, su interés por las leyes de la formación de los juicios —los principios y las reglas de la lógica formal— no se dirige a ellas como a meras reglas de juego, sino a leyes que debe cumplir la formación de los juicios para que el conocimiento mismo sea posible. [7] Son válidas como juicios por su pura forma, prescindiendo totalmente del contenido material de aquello que se incorpora en la forma vacía como objeto o sustrato del juicio. Así pues, encierran, por así decir, sólo *condiciones negativas de una verdad* posible; un juicio que atente contra ellas jamás podrá tener por resultado una verdad o, en términos subjetivos, una evidencia; no puede ser un juicio evidente. Mas, por otra parte, aun al cumplir las exigencias de estas leyes, no tiene por ello que alcanzar necesariamente su meta, a saber, la verdad. El reconocerlo así nos obliga a preguntar qué se debe agregar a las condiciones formales de la verdad posible para que una actividad conocitiva alcance su meta. Estas condiciones adicionales se encuentran del lado subjetivo y se refieren a los *caracteres subjetivos de la intelectividad* [*Einsichtigkeit*], *de la evidencia*, y a las *condiciones subjetivas para alcanzarla*. Debido al hecho de que algunos juicios se presentan como pretendidos conocimientos para que después gran parte de lo que se ofrece como conocimiento se revele como falacia y debido a la resultante necesidad de una crítica de los juicios para probar su verdad, a la lógica se le señala de antemano una *bilateralidad de su problemática*, que ciertamente la tradición nunca llegó a captar en su sentido más profundo: de un lado, la pregunta por la creación de las formas y sus leyes; del otro, la pregunta por las condiciones subjetivas para alcanzar la evidencia. Aquí viene a consideración el juzgar como actividad subjetiva, así como los procesos subjetivos en que las estructuras se presentan sea como evidentes, sea como no evidentes. Con esto, la atención se dirige al acto de juzgar como a una operación de la conciencia, en la que surgen las estructuras con toda su pretensión de constituir expresiones

[7] Con relación a la diferencia entre la lógica de la verdad y una mera analítica de las reglas de juego, cf. *Logik*, § 33, pp. 86 ss.

de conocimientos; la lógica tradicional no ha considerado esta problemática como un campo central de sus reflexiones, según debió haberlo hecho, sino que creyó poder dejarla en manos de la psicología. Gracias a ello, la tradición parece predeterminar que una cuestión sobre el origen, referida al acto de juzgar y a lo lógico en general, no puede tener otro sentido que el de una consulta al estilo de la psicología genética. Si nosotros ahora nos rehusamos a caracterizar nuestro planteamiento genético como propio de la psicología, inclusive oponiéndolo explícitamente a una pregunta psicológica por el origen en el sentido ordinario, ello requerirá una justificación específica que al propio tiempo manifieste la peculiaridad de los análisis sobre el origen que aquí habremos de emprender.

Anticipándonos a esa justificación diremos por lo pronto sólo lo que sigue. Una psicología genética del juicio en el sentido corriente de antemano se distingue de nuestro propósito de explicar fenomenológicamente el origen del juicio y, después, de una genealogía fenomenológica de la lógica en general, en que los problemas de la evidencia, que ofrecen el punto de partida natural para toda consulta relacionada con las estructuras lógicas, nunca fueron comprendidos y abordados seriamente como tales problemas por la tradición. De antemano se creía saber lo que es la evidencia; se creía poder medir todo conocimiento con un ideal del conocimiento absoluto, apodícticamente cierto, sin pensar que este ideal de conocimiento y, con él, los conocimientos del lógico mismo, que reclaman para sí esta apodicticidad a su vez podrían requerir una justificación y una fundamentación de su origen. De este modo, los esfuerzos psicológicos nunca se dirigían a la *evidencia misma*, ni a la del que simplemente juzga, ni a la evidencia apodíctica del lógico relativa a las legalidades formales del juzgar. No cuestionaban la evidencia como problema, sino que se referían sólo a la *manifestación de la evidencia*, al empleo de la claridad y precisión del pensamiento para evitar el error, etcétera, con lo cual a menudo la lógica fue tildada de tecnología del pensar correcto psicologistamente determinada. Habremos de mostrar cómo no se debe al azar el hecho de que se encauzara por esta senda toda pregunta subjetiva

y cómo, más bien por razones profundas, en el horizonte de la problemática psicológica no podían por principio aparecer los verdaderos y auténticos problemas de la evidencia.

Intentaremos primero hacernos una idea acerca de la naturaleza de estos problemas (§§ 5 y 6), y sólo después trataremos, retrospectivamente, de dar razón sobre las características y el alcance del método que habremos de seguir para resolverlos (§§ 7 a 10) y de lo que distingue por principio a este método de un método genético psicológico, así como de las causas por las que un método de esta especie no podía afrontar tales problemas (§ 11).

§ 4. *Los niveles del problema de la evidencia. La evidencia objetiva como condición previa del posible juzgar evidente*

Al plantear nuestra pregunta subjetiva, la actividad que juzga entra en consideración como una actividad al servicio del afán de conocer. ¿Conocer qué? En términos generales, conocer lo que es, el ente. Si el afán de conocimiento se ha de dirigir al ente, es decir, el afán de enunciar, juzgando, lo que es y cómo es, el ente debe estar ya dado. Y puesto que el juzgar requiere un "sustrato" acerca del cual juzga, un *objeto-acerca-del-cual,* el ente debe estar dado en tal forma que pueda hacerse objeto de un juicio. Siempre que entre en juego la actividad judicativa o cualquier actividad pensante, sea de manera expresa o tácita, tiene que haber ya objetos representables, vacíamente representables o intuibles, dados en forma espontánea; todo pensar presupone objetos previamente dados. Pero, si en cuanto actividad judicativa realmente ha de llevar a su meta, al *conocimiento,* es decir, si los juicios han de ser juicios *evidentes,* no basta que cualesquiera objetos estén previamente dados de cualquier manera y que el juzgar se dirija a ellos, sólo satisfaciendo las reglas y los principios que la lógica haya predeterminado con relación a su *forma.* El logro de la operación conocitiva más bien plantea sus exigencias a la manera misma en que los objetos están dados en relación con su *contenido.* Por su parte, deben estar pre-

viamente dados de tal manera que su presencia haga posible por sí misma el conocimiento, o sea, el juzgar evidente. Ellos mismos tienen que ser evidentes, estar dados como ellos mismos.

Así pues, cuando hablamos aquí de evidencia, de un estar dado [*Gegebenheit*] evidente, no queremos significar otra cosa que un *estar dado por sí mismo,* el modo y manera como un objeto puede caracterizarse conscientemente en su estar dado como "por sí mismo ahí", "corporalmente ahí", en contraste con su mera presentificación [*Vergegenwärtigung*] como imagen vacía, solamente indicativa. Por ejemplo, un objeto de la percepción externa está dado con evidencia, como "él mismo", justamente en la percepción *real,* frente a su mera presentificación a través del recuerdo, de la imaginación, etcétera. Designamos, pues, como *evidente toda conciencia que con respecto a su objeto está caracterizada como dándolo a él mismo* sin preguntar si este darse a sí mismo [*Selbstgebung*] es adecuado o no. Con esto nos desviamos del uso común de la palabra evidencia, que en general se emplea en instancias que, correctamente descritas, constituyen casos de lo dado adecuado o, por otra parte, de un conocimiento apodíctico. También esta manera de lo dado se caracteriza como un darse a sí mismo, a saber, de idealidades, de verdades generales. Pero *toda especie de objetos tiene* su *manera de darse a si misma = evidencia;* y una evidencia apodíctica no es posible para todos los objetos de la percepción externa: no lo es, por ejemplo, para los objetos espaciales materiales. Aun así, también éstos tienen su manera de darse originariamente a sí mismos y, por lo tanto, su especie de evidencia.

En este estar dado "evidente" de un objeto no tiene que hallarse implícita, en determinadas circunstancias, una formación predicativa. Un objeto como posible sustrato de un juicio puede estar dado con evidencia sin que tenga que ser juzgado en un juicio predicativo. Pero un juicio predicativo evidente acerca de él no es posible sin que él mismo esté dado con evidencia. A primera vista, esto no tiene nada de extraño para los juicios basados en la experiencia; es más, al señalarse esta fundamentación de la evidencia predicativa

en una evidencia pre-predicativa, sólo parece expresarse un lugar común. Pero el retroceso a la evidencia objetiva pre-predicativa adquiere su peso y todo su significado sólo cuando se establece que *esta relación de fundamentación no sólo se refiere a los juicios basados en la experiencia, sino a todo posible juicio predicativo evidente en general y*, por lo tanto, *también a los juicios del lógico mismo* con sus evidencias apodícticas que, según vimos, pretenden valer "por sí" y sin considerar su posible aplicación a un determinado ámbito de sustratos. Habrá de mostrarse que tampoco estos juicios tienen por contenido "verdades en sí", que se sostengan en vilo, sino que en su ámbito de aplicación se refieren a un "mundo" de sustratos, y que por eso, a fin de cuentas, remiten ellos mismos a las condiciones de la evidencia objetiva posible, dentro de las cuales se dan esos sustratos (cf. § 9). Ella es la evidencia originaria, esto es, la que ha de estar a la vista para que un juzgar predicativo evidente sea posible. Lo que convierte a las proposiciones enunciativas ya acabadas y presentes en adquisición de conocimiento y funda su exigencia conocitiva, no es algo que se pueda descubrir en ellas mismas. Hace falta para ello remontarse a la manera en que están dados previamente los objetos del juicio, a su estar o no estar dados por sí mismos, como condición de la posibilidad de una exitosa aportación conocitiva, impuesta a todo juicio y nexo de juicios (por ejemplo, un razonamiento), por intachable que sea en su constitución lógico-formal.

Así pues, para la problemática de la evidencia se plantean *dos niveles de preguntas*: el primero se refiere a *la evidencia de los objetos dados mismos*, es decir, a las condiciones de su estar dado previo; el segundo, al *juzgar predicativo evidente* que se realiza sobre la base de la evidencia de los objetos. La lógica formal no se ocupa de estas diferencias en la manera en que se dan previamente los objetos. Sólo pregunta por las condiciones del juzgar evidente, mas no por las condiciones del estar dado evidente de los objetos de ese juzgar. No penetra en el primero de los dos niveles de los planteamientos posibles, así como tampoco penetró en él hasta ahora la psicología con *sus* pesquisas subjetivas. Para la aclaración fenomenológica de

la génesis del juzgar, sin embargo, esta pesquisa es necesaria; ella es la que revela lo que debe agregarse al cumplimiento de las condiciones lógico-formales de la evidencia posible para que el juzgar, como actividad que por su esencia se orienta hacia el conocimiento, hacia la evidencia, pueda en realidad alcanzar esta meta. Para esa aclaración tiene prioridad la pregunta por el estar dado evidente de los objetos del juzgar, de los contenidos del pensamiento, como presupuesto de *toda* evidencia de un juicio, tanto de la evidencia de quien directamente juzga, como de las evidencias del propio lógico, que se refieren a las legalidades formales de ese juzgar. La evidencia objetiva es la más originaria, porque es la que hace posible la evidencia del juicio, y la aclaración del origen del juicio predicativo tiene que descubrir cómo sobre la evidencia objetiva se construye el juzgar predicativo evidente; tiene que hacerlo, por lo pronto, en relación a las operaciones más primitivas del juzgar predicativo.

§ 5. *El retroceso de la evidencia del juicio a la evidencia objetiva*

a) *El mero juzgar como modificación intencional del juzgar evidente*

Pero el enfrentamiento de la evidencia objetiva —evidencia del estar dado de los sustratos del juicio— con la evidencia del juicio no basta aún en tal generalidad para comprender dónde debe buscarse esta evidencia originaria, cuál es su naturaleza y qué sentido tiene propiamente esta originariedad. Es necesario un *retroceso en varios niveles* para alcanzar realmente las últimas evidencias objetivas originarias, que deberán constituir el punto de partida necesario para toda aclaración del origen del juicio.

En un comienzo nos están previamente dadas las enunciaciones, las estructuras como pretendidos conocimientos. Mientras permanezcamos en la observación de los juicios respecto de su pura forma, nos están ellos previamente dados con idéntica originariedad, ya se trate de un conocimiento real o de juicios meramente pretendidos, y tal vez en mayor medida

de simples juicios. También en los primeros comienzos míticos del conocimiento, el juzgar más diverso, realizado por tradición en cualquiera de sus formas, va de la mano con el juzgar realmente conocitivo, aunque en volumen aquél predomina ampliamente sobre éste. Pero en cuanto estudiamos este múltiple juzgar previamente dado en sus formas más diversas para buscar la distinción entre la evidencia —verdadero conocimiento— y la no evidencia —conocimiento sólo pretendido, mero juicio—, resulta que ya no basta examinar sólo la forma de los juicios previamente dados, comprendiéndolos después sólo al leerlos, digamos, volviendo a juzgarlos con nuestro juicio; más bien debemos formularlos nuevamente en cuanto a los actos conocitivos, a través de los cuales devinieron resultados conocitivos originarios y a través de los cuales pueden llegar a ser nuevos en todo momento con la repetición, siendo idénticos a los que ya devinieron y que, sin embargo, se hacen originarios gracias a esa repetición. Así pues, si buscamos la génesis fenomenológica de los juicios en la originariedad de su generación, veremos que *el mero juzgar constituye una modificación intencional del juzgar conocitivo*. Un juicio producido originariamente con evidencia, un conocimiento que fue adquirido alguna vez originariamente en forma intelectiva [*in Einsichtigkeit*], puede ser reproducido en cualquier momento sin que medie esa intelección, aunque el juicio sí se presente con claridad. [8] Pensemos, por ejemplo, en la primera vez en que volvemos a formular, comprendiéndolo, un teorema matemático y en las reproducciones "mecánicas" posteriores. De este modo, es válido en general que, viéndolo en sí, en todo yo consciente deben haber precedido ciertos conocimientos, primero en un nivel muy bajo y después en niveles cada vez más altos, para que en su sucesión se hagan posibles los juicios simples. Esto no significa que los juicios simples son en todos los casos sedimentos de recuerdos de los mismos juicios en cuanto juicios conocitivos; también las ocurrencias contradictorias que, creídas en cierto momento, se presentan como juicios, son transforma-

[8] Sobre la evidencia de la claridad, cf. *Logik* § 16ª pp. 49 ss.

ciones intencionales de conocimientos previos, cualquiera que sea la mediatez intencional en que se den. De este modo, los juicios inmediatos, que se piensan como situados en la inmediatez de la manera de generación que llamamos conocitiva, son los más originarios en el mundo del juzgar, por lo pronto, de cada sujeto individual del juicio.

Se puede ver aquí ya en qué sentido se plantearán las cuestiones de la génesis. No se trata de la primera génesis (histórica o histórico-individual en el sentido correspondiente), ni de una génesis del conocimiento en *todo* sentido, sino de aquella generación gracias a la cual surge tanto el juicio como el conocimiento en su forma originaria, la del estar dado por sí mismo: una generación que, repetida cuantas veces se desee, produce siempre lo mismo, el mismo conocimiento. En efecto, el conocimiento, como el juicio, como lo juzgado en cuanto tal, no es un momento real de la actividad conocitiva, que en la repetición de lo mismo produce siempre de nuevo lo mismo, sino que es algo "inmanente", de *tal* modo que en la repetición está dado por sí mismo como lo idéntico de las repeticiones. En una palabra, es algo inmanente no de modo real o individual, sino irreal, supratemporal.

b) *Las evidencias mediatas e inmediatas y la necesidad de retroceder a los conocimientos simplemente inmediatos*

Si dentro de la variedad de juicios previamente dados a nosotros hemos logrado distinguir entre los evidentes —que en su evidencia originaria podemos volver a formular mediante la repetición— y los no evidentes y que no pueden llegar a ser tales, ello no basta todavía para elegir del sinfín de juicios evidentes un ejemplo cualquiera para estudiar en él cómo surgió la evidencia predicativa a partir de una evidencia objetiva pre-predicativa. También los juicios evidentes mismos están sujetos a la oposición entre mediatez e inmediatez. Los mediatos, por ejemplo la conclusión de un silogismo, son resultados de fundamentaciones que se remontan a un

conocimiento inmediato. Son realmente actuales como conocimiento, sólo cuando todo el contexto de la fundamentación constituye una unidad sintéticamente unitaria de un conocimiento actual. Sólo en ésta surge para lo mediatamente fundamentado mismo el carácter de un conocimiento que le corresponde como actual, aunque sólo en forma mediata, de modo que los conocimientos mediatos no son generables por *sí* con su carácter conocitivo. Una conclusión sólo puede llevarse a la evidencia (y esto significa aquí: a la evidencia de la verdad, no a la mera evidencia de la claridad), si también las premisas se pueden llevar y se llevan a la evidencia. No es, pues, arbitrario el carácter de los juicios evidentes que debemos utilizar, si queremos analizar la fundamentación de la evidencia del juicio en la evidencia objetiva. De las evidencias mediatas del juicio, de los conocimientos mediatos no conduce ningún camino directo a las evidencias objetivas que fundamentan a aquéllos, ya que a su vez se fundan en otros conocimientos, que son inmediatos. Antes de poder estudiar las formas de los conocimientos mediatos y de las fundamentaciones conocitivas, tendremos que examinar primero, por consiguiente, las de los inmediatos, es decir, las de los conocimientos o actividades conocitivas más simples. En la génesis del conocimiento, en la estructura formal de la generación del conocimiento, son ellas las *más originarias*. Es decir, hay operaciones que ya deben haber sido realizadas para que las mediatas se hagan posibles. Y obviamente habrá que buscarlas en los juicios sencillos por su forma, o sea, en aquellos que ya por su forma —digamos la forma del silogismo— no se manifiestan como dependientes de otros juicios en lo que respecta a su posible fundamentación y evidenciación.

c) *Los juicios inmediatos, "últimos", referidos a individuos como últimos objetos-acerca-de-los-cuales (sustratos últimos)*

Pero tampoco es suficiente que nos remontemos a los juicios que son simples e inmediatos por su forma. No cualquier juicio de forma simple puede servir del mismo modo para

seguir en él la fundamentación de la evidencia del juicio en la evidencia objetiva y para comprender cuál es realmente el problema que se plantea bajo el título de evidencia objetiva. Se refiere a la manera como están dados previamente los sustratos del juicio. Pero todas las cosas y cualquiera de ellas, cualquier "algo", puede en general convertirse en sustrato de un juicio, en objeto-acerca-del-cual; el carácter formal de la analítica lógica radica precisamente en el hecho de que no pregunta por la composición material del algo, de que para ella los sustratos sólo tienen interés con respecto a la forma categorial que adoptan en el juicio (forma de sujeto, forma de predicado, etcétera), quedando en todo lo demás totalmente indeterminados, representados simbólicamente como *S*, como *p*, lo cual no indica otra cosa que lugares vacíos que habrá que llenar al arbitrio. Así, la forma del juicio categórico y, más de cerca, la del que determina mediante adjetivo, nada dice acerca de si el sujeto y el predicado del juicio contienen ya en su núcleo formas categoriales; el sujeto *S*, entendido como forma, se individualiza formalmente tan bien mediante un objeto aún indeterminado *S* como mediante "*S* que es *a*", "*S* que es *b*" o "*S* que se encuentra en relación con *Q*", etcétera. De este modo, también las formas sencillas de juicio como "*S* es *p*" —dentro de lo indeterminado en que la formalización deja a los términos, cuando se individualizan mediante juicios reales—, dejan sin determinar si se trata en efecto de formas que se remontan inmediatamente a una formación de sustratos últimos o si ellas contienen ya, en lugar de los términos, objetos-acerca-de-los-cuales, que a su vez constituyen ya estructuras categoriales, es decir, estructuras que remiten a un juicio anterior en el que fueron surgiendo estas formaciones. El concepto de objeto como algo en general, como sustrato posible de juicio, y en el vacío formal en que se usa en la lógica formal, no basta, pues, para permitirnos ya estudiar en él lo que llamamos evidencia objetiva en oposición a evidencia judicativa. Pues tales formaciones categoriales, por ejemplo atributivas, como pueden estar comprendidas ya en el objeto del juicio, remiten (más adelante veremos cómo) a juicios ante-

riores, en los que originariamente se le concedía en forma predicativa a tal objeto tal atributo; o sea que remiten a una evidencia que, por su parte, ya es evidencia judicativa. Así pues, si deseamos alcanzar el ámbito en que es posible la evidencia objetiva en oposición a y como condición de la evidencia judicativa, tendremos que distinguir todavía, dentro de los posibles objetos y sustratos del juicio, entre los que llevan en sí ya sedimentos de un juzgar anterior con formas categoriales y los que son realmente sustratos originarios, objetos que entran por primera vez en el juicio como sustratos, los *sustratos últimos*. Sólo en ellos será posible mostrar lo que es evidencia objetiva originaria en oposición a la evidencia judicativa.

¿Qué puede decirnos con relación a los sustratos últimos el estar dado evidente? La lógica formal no puede decir nada acerca de un sustrato último, excepto que es algo categorialmente todavía del todo informe, un sustrato que aún no ha entrado en el juicio para adquirir en él una forma, y que tal como es evidente, en cuanto dado por sí mismo, se convierte por primera vez en el sustrato de un juicio. Pero esto implica a la vez que un sustrato de esta clase sólo puede ser un objeto individual. Pues toda generalidad y pluralidad, aun la más primitiva, remite ya a una conjunción de varios individuos y, por lo tanto, a una actividad lógica más o menos primitiva, en que los individuos conjugados reciben ya una formación categorial, una formación generalizadora. *Los sustratos originarios son, pues, individuos, objetos individuales*; y todo juicio imaginable, en *última instancia,* guarda relación con objetos individuales, aunque su mediación haya sido múltiple. Si sus sustratos son objetividades generales, a fin de cuentas ellas mismas remiten de nuevo a una comprensión general, que se extiende precisamente a una pluralidad de individuos ya dados. Esto es válido, en fin, también para las generalidades analítico-formales, totalmente indeterminadas; pues las verdades que se refieren a ellas son justamente verdades para una extensión de objetos individuales, abierta al arbitrio, y encuentran aplicación en ella.

§ 6. *La experiencia como evidencia de objetos individuales. Teoría de la experiencia pre-predicativa como primera parte de la teoría genética del juicio*

La pregunta por el carácter de la evidencia objetiva es, pues, una pregunta por el estar dado evidente de individuos. *Y la evidencia de objetos individuales constituye el concepto de experiencia*[9] *en el sentido más amplio*. Así, la experiencia en su sentido primario y más preciso se define como referencia directa a lo individual. Por ello *los juicios primarios en sí* como juicios con sustratos individuales, los juicios acerca de lo individual, son los *juicios de la experiencia*. El estar-dado [*Gegebenheit*] evidente de objetos individuales de la experiencia, es decir, su estar dado pre-predicativo, precede a esos juicios. Por consiguiente, la evidencia experiencial sería la evidencia originaria última buscada por nosotros y, de este modo, el punto de partida para el esclarecimiento del origen del juicio predicativo. *Una teoría de la experiencia pre-predicativa,* precisamente de aquella que ofrece los sustratos más originarios en una evidencia objetiva, constituye en sí *el primer elemento de la teoría fenomenológica del juicio*. La investigación habrá de iniciarse en la conciencia pre-predicativa de la experiencia, y a partir de ella habrá de elevarse para estudiar el surgimiento de las evidencias de los niveles superiores.

Para ello habrá que darle al concepto de experiencia una amplitud tal que no sólo se entienda con éste el darse por sí mismo de la existencia individual simple y llana, esto es, el darse por sí mismo en la certeza entitativa, sino también la modalización de esta certeza, que puede transformarse en conjetura, en probabilidad, etcétera; y no sólo esto, sino también la experiencia que se da en el modo del "como si", el estar-dado de lo individual en la fantasía, el cual en un correspondiente cambio de enfoque, libremente posible, se convierte en la experiencia posicional de algo individual posible.

Sin embargo, este concepto general y todavía más o menos vacío de la experiencia, tal como hasta ahora se ha logrado, no basta de ningún modo para comprender el sentido del

[9] Cf. *Logik*, pp. 181 ss.

retroceso exigido y especialmente para comprender hasta qué grado un tal esclarecimiento del origen, que busca la fundamentación de las evidencias predicativas en las evidencias de la experiencia, no constituye una cuestión de génesis psicológica ni tampoco puede constituirla por principio. Por lo demás, aun el lógico tendrá dispuestos todavía suficientes argumentos contra este retroceso. Aun en el caso de que debiera admitir una evidencia experiencial y tener por lícita así nuestra ampliación del concepto de evidencia, sin embargo la evidencia del juicio le aparecerá naturalmente como mejor, que aquella en la que se puede hablar con propiedad de saber y conocimiento. ¿A qué viene ese retroceso del ámbito de la *episteme* al de la *doxa*, a un ámbito de experiencias vagas con su "apariencia engañosa"? ¿Acaso no es el juicio predicativo el único en que se asienta el saber, la auténtica y verdadera evidencia? Incluso si se le reconoce a la experiencia una especie de evidencia y se concede que genéticamente precede a la evidencia predicativa, ¿no ofrece su evidencia un valor menor? ¿De qué ha de servir entonces un esclarecimiento del origen del juicio en que se retrocede de su evidencia a una dimensión de rango obviamente menor? ¿Cómo se ha de esclarecer la esencia de algo superior mediante el retroceso a algo inferior?

§ 7. *El mundo como terreno universal de la creencia predada para toda experiencia de objetos individuales*

Para responder a todas estas preguntas se requiere una visión más profunda aún de la naturaleza y estructura de la experiencia pre-predicativa. Para ello hagamos enlace con lo ya dicho. El concepto de la experiencia como el darse por sí mismo de los objetos individuales se tomó con una amplitud tal que no sólo abarca el estar dado por sí mismo de los objetos individuales en el modo de la simple certeza, sino también las modificaciones de esta certeza e incluso las modificaciones-como-si de la experiencia real. Si todo esto se halla incluido en el concepto de la experiencia, le corresponde sin duda a ésta una especial distinción en la certeza entitativa. No es sólo que toda vivencia de la fantasía y toda modificación-como-si de la experiencia se ofrezcan precisamente como modificación,

como variante y transformación de experiencias anteriores y se remitan genéticamente a ellas, sino que también las modalizaciones de la simple certeza de creencia en conjetura, en probabilidad, etcétera, son modificaciones de una simple conciencia de creencia originaria, en que por lo pronto todo ser de la experiencia está sencillamente pre-dado para nosotros —mientras el curso ulterior de la experiencia no dé precisamente algún motivo para la duda o para la modalización de de cualquier índole. Antes de iniciarse cualquier actividad conocitiva ya existen siempre para nosotros algunos objetos pre-dados en certeza simple. Todo comienzo de la actividad conocente los presupone ya. Están ahí para nosotros en certeza simple, es decir, como supuestamente existentes y siendo en tal forma, como si fueran válidos para nosotros aun antes del conocimiento y esto de diversa manera. Como algo simple y pre-dado constituyen así el punto de partida y el estímulo para la actividad conocitiva en que obtienen su forma y su carácter de legitimidad y se convierten en el núcleo permanente de funciones conocitivas, cuya meta reza así: "el objeto que verdaderamente es", el objeto como es en verdad. Antes de iniciarse el movimiento conocitivo tenemos "objetos supuestos", supuestos simplemente en una certeza de creencia, hasta que el curso ulterior de la experiencia o la actividad crítica del conocer conmueva esta certeza de creencia y la modifique en "no así, sino de otro modo", en "probablemente así", etcétera, o confirme también el objeto supuesto en su certeza como "siendo así en realidad" o "siendo verdaderamente". También podemos decir: previo a toda moción conocitiva se encuentra ya el objeto del conocimiento como *dynamis* que habrá de convertirse en *entelequia.* Esta precedencia significa que el objeto afecta como algo que aparece en el fondo de nuestro campo consciente, o también, que se encuentra ya en primer plano, que incluso ya ha sido captado, pero que despierta apenas entonces el "interés conocitivo" frente a todos los demás intereses de la vida práctica. Mas a la aprehensión le precede siempre la afección, que no es un afectar de un objeto aislado e individual. Afectar significa destacarse del contorno que siempre coexiste allí, y atraer sobre sí el interés, eventual-

mente el interés conocitivo. El contorno coexiste allí como un *ámbito de lo previamente dado,* de lo pre-dado *pasivamente,* es decir, de un estar dado previo que siempre está ahí sin que se le agregue nada, sin que se le dirija la mirada captadora, sin que despierte el interés. Toda activación [*Betätigung*] conocitiva, todo dirigirse a un objeto singular para aprehenderlo, presupone este ámbito; afecta desde su campo, es objeto, es, entre otras cosas, ente, está ya previamente dado en una *doxa* pasiva, en un campo que por sí mismo ya representa una unidad de *doxa* pasiva. También podemos decir que toda activación conocitiva está precedida por un *mundo* determinado como terreno universal; y esto quiere decir, por lo pronto, un terreno de creencia en el ser, universal y pasiva, que todo acto individual de conocimiento ya presupone. Todo lo que como objeto existente constituye una meta del conocimiento es algo que existe en el terreno del mundo considerado sin duda como existente. Algo singular, que se supone existe en ese mundo, puede resultar que no exista, y el conocimiento puede en casos individuales corregir las opiniones sobre el ser; pero esto sólo indica que en vez de ser así es de otro modo, de otro modo en el terreno del mundo que existe como totalidad.

Este *terreno universal de la creencia en el mundo* está presupuesto por toda *praxis,* tanto por la *praxis* de la vida como por la *praxis* teórica del conocimiento. El ser del mundo en su totalidad es lo sobreentendido, de lo que nunca se duda y que no ha sido adquirido primero mediante la actividad judicativa, sino que ya es presupuesto para todo juicio. *Conciencia del mundo es conciencia en el modo de la certeza de creencia* y no algo adquirido mediante un acto de asentar el ser [*Seinssetzung*], que se presenta *ex professo* en el contexto de la vida, un acto de aprehensión como existente [*als daseiend*] o tal vez del juicio existencial predicativo. Todo esto presupone ya la conciencia del mundo en la certeza de creencia. Si en mi campo de percepción capto en su particularidad un objeto cualquiera, por ejemplo, al mirar hacia un libro puesto sobre la mesa, aprehendo algo que para mí existe, que para mí ya existía antes, que ya estaba "ahí", "en mi cuarto de estudio", aun cuando todavía no había dirigido hacia él mi atención; del

mismo modo como todo este cuarto de estudio, que está ahora representado en el campo visual, existía ya para mí con todos los objetos destacados mediante la percepción, juntamente con el lado no visto del cuarto y sus cosas familiares con el sentido de "cuarto de mi casa" en la calle familiar, calle en el lugar donde vivo, etcétera. Todo ente que nos afecta, nos afecta así en el terreno del mundo, se nos da como algo que supuestamente es y la actividad conocente, la actividad judicativa, se propone comprobar si tal como se da y como de antemano se supone que es, verdaderamente es y verdaderamente es algo que es así y así. *El mundo, como mundo que es, constituye lo previamente dado, pasivo y universal, de toda actividad judicativa,* de todo interés teórico que se establezca. Y aunque la peculiaridad del interés teórico, que opera consecuentemente, es que se dirija en último término al conocimiento de la totalidad del ser, o sea aquí del mundo, ello es, sin embargo, algo posterior. El mundo como totalidad está ya siempre pre-dado pasivamente en la certeza, y genéticamente más originaria que la orientación a su conocimiento como totalidad es la que se dirige al ente particular, para conocerlo— sea que se haya hecho dudoso en su ser o en su ser así y requiera un examen crítico mediante la actividad conocente, sea que, aunque no dudoso en su ser, exija una observación minuciosa para los fines de una praxis.

§ 8. *La estructura de horizonte de la experiencia. El típico pre-conocimiento* [Vorbekanntheit] *de cada objeto individual de la experiencia*

El hecho de que cada aprehensión de un objeto individual y cada activación ulterior del conocimiento se desarrolle en el terreno del mundo, indica todavía algo más que la dependencia de la actividad conocente respecto de un ámbito de lo que está pre-dado en una certeza pasiva. Jamás se lleva a cabo una operación conocitiva en objetos individuales de la experiencia de esa manera, como si ellos estuviesen pre-dados por primera vez como sustratos aun totalmente indeterminados. El mundo ya es para nosotros siempre tal, y en él el conocimiento ya ha hecho su obra de los modos más variados; es

indudable, pues, que no existe una experiencia en el sentido simple-primario de una experiencia de cosa que, al captar por primera vez esa cosa y conocerla, no "sepa" ya sobre ella más de lo que ahí llega a conocerse. Toda experiencia, sin importar qué es lo que ella experimente en sentido estricto, en cuanto aparece ante la vista la cosa misma, tiene *eo ipso* necesariamente un saber y un consaber [*Mitwissen*] respecto precisamente de ese objeto, es decir, de lo que es peculiar a él y que todavía no ha aparecido ante su vista. En cuanto a su contenido, este pre-saber es indeterminado o imperfectamente determinado, pero nunca está del todo vacío y, si no tuviera alguna validez, la experiencia no sería sencillamente experiencia de una y esta cosa. Toda experiencia tiene su *horizonte experiencial*; cada una tiene su núcleo de conocimiento real y determinado, tiene su contenido de determinaciones inmediatamente dadas por sí mismas, pero, por encima de este núcleo de un ser-así determinado, de lo que propiamente se da como "ello mismo ahí", posee ella su horizonte. Esto quiere decir: toda experiencia remite a la posibilidad y, a partir del yo, a una *re*-posibilidad [*Ver-möglichkeit*], no solamente de explicar paso a paso la cosa, lo dado en la primera visión, de acuerdo con lo que realmente está dado por sí mismo, sino también de obtener mediante la experiencia cada vez más determinaciones de la misma cosa. Toda experiencia se debe extender en una continuidad y en un encadenamiento explicativo de experiencias individuales, unidas de manera sintética en una sola experiencia, abiertamente ilimitada, acerca de lo mismo. Para mis fines específicos puedo tener suficiente con lo ya experimentado de manera real, pero entonces lo que hago es justo "interrumpir" el proceso al considerar que "es suficiente". Puedo convencerme también de que ninguna determinación es la última, de que lo realmente experimentado tiene siempre aún, sin término, un horizonte de experiencia posible acerca de lo mismo. Y este horizonte, en su indeterminación, está de antemano también en vigor como campo de posibilidades, donde pre-señala el curso de la determinación más precisa,

la cual decide apenas en la experiencia real cuál será la posibilidad determinada, al realizarla frente a otras posibilidades.

De este modo, cada experiencia de una cosa particular tiene su *horizonte interno*; y "horizonte" significa aquí la *inducción* que pertenece esencialmente a toda experiencia y es inseparable de ella en toda experiencia misma. El término es útil porque sugiere (al ser él mismo una "inducción") la inducción en el sentido ordinario de un modo de razonar y porque indica que en su esclarecimiento realmente comprensivo a fin de cuentas se reduce a la anticipación original y primaria. A partir de ésta habrá que construir una verdadera "teoría de la inducción" (en la que se han gastado tantos esfuerzos y tan inútilmente). Pero esto no es aquí más que un comentario marginal, pues lo que nos interesa ahora es la estructura de horizonte de la experiencia.

Esta "inducción" o anticipación originaria se revela como un modo de variación de actividades que originariamente instituyen conocimiento, de una actividad e intención originaria, o sea, un modo de la "intencionalidad", precisamente de la que piensa más allá del núcleo de lo dado y anticipa; este pensar más allá no se refiere sólo a la manera de anticipar determinaciones, que se espera aparezcan ahora en el objeto experimentado, sino también, por otra parte, va más allá de esa misma cosa con todas sus posibilidades anticipadas de una futura determinación progresiva, pensando más allá hacia otros objetos con él a la vez, aun cuando por lo pronto sean conscientes sólo en el trasfondo. Esto significa que toda cosa experimentada tiene no sólo un horizonte interno, sino también un *horizonte externo, abiertamente ilimitado, de objetos que se dan junto con él* (o sea un horizonte de segundo grado, referido al horizonte de primer grado, implicándolo); hacia esos objetos no me estoy dirigiendo en este instante, pero en todo tiempo puedo hacerlo, en cuanto objetos diversos del actualmente experimentado o iguales a él en algún rasgo típico. Mas a pesar de toda la diversidad posible, de antemano consciente, de los otros objetos, tienen todos ellos algo en común: todas las cosas reales, anticipadas en cada caso a la vez o sólo conscientes en el

trasfondo como horizonte externo, se conocen como objetos *reales* (o sea como cualidades, relaciones, etcétera) *del* mundo, como objetos que existen en el horizonte espacio-temporal que es uno.

Esto es válido ante todo inmediatamente para el mundo de la experiencia simple, sensible,[10] para la pura naturaleza. Pero mediatamente vale también para todo lo mundano, es decir, también para sujetos humanos y animales en cuanto sujetos del mundo, para bienes culturales, cosas de uso, obras de arte, etcétera. Todo lo mundano participa de la naturaleza. La naturalización del espíritu no es un invento de los filósofos; cuando se la interpreta mal y se altera su valor, constituye un error fundamental, pero sólo en ese caso. Su fundamentación y su justificación está en el hecho de que, mediata o inmediatamente, en la esfera espacio-temporal todo lo que es mundano y real tiene su sitio; toda está aquí o allá y el lugar es determinable, como en general lo son los lugares, igual que todo lo que es espacio-temporal, es decir, determinable temporalmente por medio de instrumentos físicos, ya sean relojes de arena o de péndulo o cualquier otro tipo de cronómetro. De este modo, también todo lo no-sensible participa de la sensibilidad; es algo existente *del* mundo, algo que existe en el horizonte espacio-temporal que es uno.

Por consiguiente, la *existencia de algo real* no tiene jamás otro significado que el de *existencia-en* [*Inexistenz*], de ser en el universo, en el horizonte abierto de la espacio-temporalidad, en el horizonte de las cosas reales ya conocidas y no sólo ahora presentes en la conciencia, pero también de las no conocidas, que posiblemente se experimentarán y conocerán en el futuro. Las apercepciones individuales hacen consciente lo real individual, pero inevitablemente lo hacen con un acervo de sentido, aunque no llegue a ser temático, que alcanza más allá de aquéllas y más allá del acervo total de lo individualmente apercibido. Al avanzar del acervo existente de apercepciones individuales ya realizadas a un nuevo acervo, prevalece una unidad sintética; lo nuevamente apercibido

10 Para la diferencia entre experiencia simple y experiencia fundada, cf. *infra*, § 12.

llena, por así decirlo, con pre-validez el horizonte antes todavía vacío, todavía sin determinar su contenido, el horizonte al que llena de sentido, el cual está ya pre-señalado, pero todavía no se le especifica ni determina. Así, existe en forma continua un horizonte de validez, un mundo en la validez del ser y, más allá de lo aprehendido en cada caso en singularidad y relativa determinación y llevado a la validez, hay una anticipación en movimiento continuo de realización que especifica y confirma.

Así, a toda apercepción individual, a todo conjunto respectivo de apercepciones individuales le es inherente una *trascendencia de sentido,* por un lado, en relación con la potencialidad constantemente anticipada de posibles cosas reales individuales nuevas o de complejos reales que habrán de experimentarse en el futuro en el curso de la realización del aparecer-en-la-conciencia *desde* el mundo y, por el otro lado, también como horizonte interno en cada cosa real ya presente en relación con el acervo de rasgos todavía no apercibidos. Toda realidad que aparece como nueva en la experiencia se halla en el horizonte mundano y posee en cuanto tal su horizonte interno. Se da a conocer en la percepción temática al presentarse continuamente como "estando ella misma ahí" durante el proceso de la experiencia (hasta donde alcance en cada caso), interpretándose en sus rasgos particulares, en sus momentos esenciales [*Wasmomente*]; éstos, a su vez, están aquí conscientes de que se representan a sí mismos, pero justo en el sentido de momentos en los que lo real se muestra como lo que es. Pronto tendremos que estudiar en detalle la estructura de tal explicación. Todo lo que se manifiesta así y que existe implícitamente ya antes de la explicación de lo percibido constituye por esencia aquella parte de lo real que en esta percepción *realmente* llega a ser percibido. Esta realidad es algo más que lo que en cada caso llega y ha llegado ya al conocimiento actual; existe con el sentido que le confiere de continuo su "horizonte interno"; el lado visto sólo es lado en tanto tiene otros lados no vistos, que en cuanto tales están anticipados y determinan el sentido. A ellos podemos dirigirnos temáticamente en cada caso, podemos preguntar por ellos, los podemos intuitivizar

[*veranschaulichen*]; por ejemplo, una vez interrumpida la percepción y cuando del llegar a conocer ha resultado la validez que perdura como conocimiento adquirido y "todavía vivo" (el estar-conocido [*Bekanntheit*] de lo real con respecto a lo que resultó de ahí propiamente conocido), podemos representarnos de antemano qué nos habría podido y debido dar una percepción ulterior como perteneciente a lo real mismo. Toda pre-intuitivización [*Vorveranschaulichung*] semejante de lo que *a priori* se le ha de adscribir a esta realidad posee, sin embargo, la característica esencial de generalidad indeterminada. Esto significa: si, por ejemplo, nos formamos una pre-intuitivización visual del reverso visible de una cosa, ciertamente obtenemos una intuición presentificadora (similar a un recuerdo), mas no una determinación fija que nos ate de manera individual, como sucede con un recuerdo— presuponiendo una claridad plenamente desplegada en ambos casos. En tanto progresamos de verdad hacia una determinación interna, nos damos cuenta de lo arbitrario del color resultante, que ahora se sostiene como color de la cosa. Toda pre-intuitivización se realiza en una variabilidad fluida-co-consciente [*mitbewussten*], en la conciencia de poder fijar variantes, por ejemplo, como un color determinado, pero como variante libre, en cuyo lugar podríamos asimismo dar entrada a otra.

Por otro lado, la arbitrariedad no es sin embargo ilimitada. En el fluctuar de la pre-intuitivización, en el tránsito de una variante —u orientación hacia algo temporalmente retenido— a otra, nos mantenemos en la unidad de la anticipación, a saber, de la correspondiente al color del reverso, la cual empero en cuanto anticipación es indeterminadamente general y anticipa en forma típica algo determinado como típicamente pre-familiar. En la interpretación de esta generalidad típica bajo la forma de "posibilidades" determinadas, las cuales están abiertas al ser verdadero de este color, se produce el campo de acción de las posibilidades como "extensión" explícita de la generalidad indeterminada de la anticipación. En tanto la cosa que penetra en la experiencia tiene sólo sentido entitativo como cosa de un horizonte interno dado,

aun cuando sólo un núcleo de rasgos esenciales [*Washeiten*] pertenecientes a ella han penetrado en el conocimiento fáctico y verdadero, esa cosa —y toda realidad, absolutamente, como experimentable— tiene su "a priori" general, un preconocimiento, como generalidad indeterminada, pero identificable como constantemente la misma, de un tipo *a priori* que pertenece a un campo de acción de posibilidades *a priori*. Evidentemente, el tipo abarca también, si lo tomamos como un tipo total, las propiedades que han pasado a ser conocimiento actual. En el curso de la entrada y salida de los rasgos esenciales [*Washeiten*] siempre se tiene conciencia de lo real como de algo uno e identificable, y a esta unidad pertenece el tipo total como horizonte total de la generalidad típica, dentro del cual se ordena todo lo que se va convirtiendo en actualmente conocido como una determinación especificadora que se cumple con mayor o menor perfección.

En lo que respecta al horizonte externo —que pertenece a ésta y a toda realidad individual, determinando su sentido—, se encuentra él en la conciencia de una potencialidad de experiencias posibles de realidades individuales; cada una de ellas tiene su propio *a priori* como sus rasgos típicos, en los cuales necesariamente están ellas anticipadas y los cuales se mantienen invariantes a través de toda plenificación [*Erfüllung*] en forma de estas o aquellas posibilidades del invariante campo de acción. En cambio, todos los rasgos típicos particulares, que corresponden a las realidades particulares (y a las constelaciones de realidades), están rodeados por los *rasgos típicos de totalidad,* que pertenecen al horizonte mundano total en su infinitud. En el proceso de la experiencia del mundo, de la conciencia concretamente plena del mundo en su especificidad, permanece invariante así el sentido entitativo del mundo como también la estructura de este sentido entitativo, construida de tipos invariantes de realidades individuales.

De este modo, una *estructura fundamental de la conciencia del mundo,* o sea, en una formulación correlativa, del mundo como horizonte de todas las realidades individuales experimentables, es la *estructura de lo conocido y lo desco-*

nocido con su correspondiente relatividad continua y su no menos continua diferenciación relativa entre generalidad indeterminada y particularidad determinada. El mundo, presente en la conciencia como horizonte, tiene en su validez entitativa continua el carácter subjetivo de la familiaridad en general, como el horizonte de entes conocido en general, mas no por ello en sus particularidades individuales. Esta familiaridad general indeterminada se distribuye entre todos los entes que adquieren validez particular; por lo que cada uno tiene como suya una forma conocida, dentro de la cual se desarrollan todas las demás diferencias entre conocimiento y desconocimiento.

Estas someras indicaciones deben bastar de momento para adquirir un concepto de la esencia y función de la experiencia pre-predicativa, es decir, un concepto de todo lo que ya está en juego en la experiencia de un objeto, de este acto aparentemente último y originario de una aprehensión primitiva. Se revela así cómo, por un lado, es correcto que un objeto que existe verdaderamente no es sino el producto de nuestra actividad conocitiva, pero también cómo para toda actividad semejante, dondequiera que se inicie, esta producción del objeto que verdaderamente existe no significa que aquélla lo extrae de la nada, sino más bien que siempre hay objetos que son pre-dados, así como para nosotros siempre está ya dado de antemano un mundo-en-torno *objetivo*. De antemano, todo lo que afecta en el trasfondo se hace consciente en una "aprehensión objetiva", consciente como tal por anticipado: el campo de percepción que pertenece a todo momento de la vida es ya de antemano un campo de "objetos", captados como tales en cuanto unidades de "experiencia posible" o, lo que es lo mismo, como *posibles sustratos de actos conocentes.* Es decir: lo que nos afecta desde el campo de trasfondo, pre-dado cada vez pasivamente, no es un algo del todo vacío, un dato cualquiera (no tenemos la palabra adecuada), que todavía carece de cualquier sentido, un dato de absoluto desconocimiento. Más bien, el *desconocimiento* es siempre también un *modo de conocimiento.* Al menos, lo que nos afecta nos es conocido antes en la medida en que constituye en general un algo con

determinaciones; nos es consciente en la vacía *forma de la determinabilidad,* o sea, que está equipado con un horizonte vacío de determinaciones ("ciertas", indeterminadas, desconocidas). Correlativamente, la aprehensión que le corresponde a ese algo posee de antemano un horizonte, vacío y abierto, de explicaciones por activar (en el "yo puedo", "yo puedo ir", "ver más de cerca", "darle la vuelta", etcétera), anticipadas naturalmente como "indeterminadas" y "vacías". Todo integrarse en una explicación real le da a ésta el carácter intencional de una explicación que colma y realiza la intención de horizonte (como anticipación vacía); la realiza en etapas determinadas, gracias a lo cual de ciertas determinaciones desconocidas resultan las determinaciones correspondientes, determinadas y conocidas a partir de ese momento. La aprehensión del "objeto en general" —todavía enteramente sin determinar ni conocer— trae pues consigo ya un momento de lo conocido, precisamente como de un algo que "es de alguna manera", que es explicable y que puede ser conocido de acuerdo con lo que es; a saber, como un algo que se encuentra dentro del horizonte del mundo en cuanto totalidad de lo que es y que incluso ya es *tan* ampliamente conocido que es un ente "en el mundo" o, dicho en forma correlativa, un ente que debe integrarse en la unidad de nuestra experiencia que fluye.

Más aún: a la conciencia desarrollada se le pre-señala de antemano no sólo la aprehensión general en cuanto "objeto", en cuanto "lo explicable en general", sino también una determinada tipificación de todos los objetos. Con cada objeto de una nueva especie (genéticamente hablando) que se constituye por primera vez, está pre-señalado permanentemente un nuevo tipo de objeto, de acuerdo con el cual se aprehenden de antemano otros objetos que le son parecidos. De este modo, nuestro mundo en torno pre-dado está "pre-dado" ya como un mundo multiforme, está formado de acuerdo con sus categorías regionales y tipificado de acuerdo con múltiples géneros particulares, especies, etcétera. Esto significa que lo que afecta en el trasfondo y que es aprehendido en el primer abordamiento activo lo conocemos en un sentido mucho más amplio; significa que ha sido captado ya pasivamente en el

trasfondo no sólo como "objeto", como algo experimentable y explicable, sino como cosa, como hombre, como obra humana, y así sucesivamente en diversas particularidades. Posee, pues, su *horizonte vacío de un desconocimiento* [*Unbekanntheit*] *conocido*, que se ha de escribir como el horizonte universal "objeto" con indicaciones o, más bien, pre-señalamientos específicos, a saber, para un estilo de explicaciones por efectuarse con elementos explicativos [*Explikate*] del mismo estilo. Aun así, este horizonte es por ello vacío, es un horizonte de indeterminaciones, de desconocimientos que como determinables habrán de llevarse a la cognición [*Kenntnis*] y al conocimiento [*Bekanntheit*]. Desde luego, en ocasiones algo que afecta puede carecer de una tipificación particular, pero al menos es captado como objeto y, si es un dato sensible, como objeto espacial y ello incluso dentro de la forma más general y absolutamente necesaria de "objeto en general".

§ 9. *El mundo como horizonte de todos los sustratos de juicio posibles. El carácter así condicionado de la lógica tradicional como lógica del mundo*

Así pues, por más que en la lógica formal los "términos" se conciban formalizados en los juicios —los "*S*" y los "*p*"—, sin duda, tiene su límite la permutabilidad del algo que se puede insertar en esos lugares vacíos y que, si los juicios se estudian puramente respecto a su forma, puede ser concebido al arbitrio de cada quien en cuanto a su contenido. Después de todo, no es tan libremente arbitrario lo que se puede insertar aquí, sino que se presupone, aunque nunca de manera explícita, que este algo insertado es precisamente algo-que-es, que se integra en la unidad de la experiencia o, correlativamente, en la unidad del mundo en cuanto totalidad de lo experimentable en general, o sea, no sólo en la unidad de la experiencia fáctica, sino también de toda experiencia imaginaria posible: es algo-que-es, si no del mundo real, sí de un mundo posible. Por consiguiente, todo aquello que por libre arbitrio puede convertirse en sustrato, en objeto de operación judicativa, presenta, sin embargo, una homogeneidad [*Zusammengehörigkeit*], una estructura

común, sobre cuya base —y sólo sobre ella— es posible en general juzgar con algún sentido. La condición es que absolutamente sea algo, es decir, algo idéntico en la unidad de nuestra experiencia, algo que por lo tanto debe ser accesible con evidencia objetiva en la unidad de nuestra experiencia.[11] Con ello se le ha puesto un límite a la libre variabilidad de los núcleos, en virtud del cual la lógica es precisamente una *lógica del mundo,* de lo-que-es-mundanamente, sin que jamás se haya expresado así ni se haya hecho visible como su supuesto fundamental. [12]

De este modo, la reducción de la evidencia predicativa a la evidencia de la experiencia pre-predicativa y la prueba de la génesis del juicio predicativo a partir de la experiencia pre-predicativa del mundo no significa una limitación que pudiera hacer dudar del valor ejemplar de esta reducción en su generalidad; digamos, objetando, que existen también juicios predicativos que no se pueden reducir de esta manera a la evidencia pre-predicativa de la experiencia. Más bien, puesto que preguntamos por la génesis de lo que tradicionalmente se considera como lo lógico pre-dado, demostramos con ello efectivamente su génesis en su generalidad universal, justo porque esta lógica tradicional presupone tácitamente que todo lo que puede entrar como sustrato en sus juicios es algo que se corresponde en la unidad de nuestra experiencia y por ello es posible reducirlo a un tipo fundamental, el tipo de lo-que-es como lo-que-es en el mundo, a manera de estilo universal y marco invariante en que debe acomodarse todo.

Sólo así puede comprenderse totalmente lo que ya afirmamos antes, a saber, que *la comprobación de que las evidencias predicativas se fundan en evidencias pre-predicativas no sólo representa la genealogía de determinadas especies de predicaciones y de evidencias predicativas, sino la genealogía de la lógica misma en una pieza fundamental* — precisamente porque *todas* las evidencias, aun las del lógico mismo, tienen

11 Cf. *Lógica,* § 89b, pp. 193 ss.

12 Acerca de la referencia al mundo de la lógica tradicional y al problema de una "lógica última" que la supere, cf. *ibid.,* § 92a, pp. 197 ss. y 102, pp. 236 ss.

su fundamento de sentido en las condiciones a que se somete la evidenciación posible de los sustratos últimos del juzgar.

§ 10. *El retroceso a la evidencia de la experiencia como retroceso al mundo vital* [Lebenswelt]. *Destrucción de las idealizaciones que cubren el mundo vital*

En última instancia, todas las evidencias predicativas se han de fundar en las evidencias de la experiencia. La tarea del esclarecimiento del origen del juicio predicativo, que consiste en comprobar esta relación fundamentadora y en seguir la génesis de las evidencias pre-predicativas a partir de las de la experiencia, resulta ser —una vez aclarada la naturaleza de la experiencia— una tarea de *retroceso hacia el mundo,* tal como está pre-dado como terreno universal de todas las experiencias individuales, es decir, como *mundo de la experiencia,* en forma inmediata y previa a todos los esfuerzos lógicos. El retroceso al mundo de la experiencia es un *retroceso al "mundo vital",* o sea, al mundo en que siempre hemos vivido y que ofrece el terreno para toda función conocitiva y para toda determinación científica. Nuestra recién adquirida visión de la naturaleza de la experiencia como experiencia del mundo nos permitirá responder a las preguntas que se referían al sentido de este retroceso, a las objeciones que se pueden formular en contra y a los caracteres metódicos de este planteamiento genético como planteamiento no psicológico.

De lo dicho se deduce que en la corriente de nuestra experiencia del mundo, tal como se relaciona con el mundo que ya siempre está pre-dado, no nos será tan fácil encontrar aquellas evidencias últimas y originarias de la experiencia que buscamos, es decir, aquella verdadera fundación originaria de la evidencia pre-predicativa, construida sobre una evidencia experiencial totalmente originaria y fundada como algo originario. No basta para ello remontarnos simplemente, a partir de algunos juicios particulares que podemos tener a la vista como ejemplos, a la manera como se dan previamente los objetos-sustratos, como si desde cualquier juicio arbitrariamente elegido como ejemplo pudiera ini-

ciarse sin mayor problema el retroceso a una evidencia experiencial última y originaria. Más bien, para representarnos la estructura de una adquisición de conocimientos totalmente originaria, debemos tener siempre a la vista el horizonte experiencial en que se encuentran en forma inseparable cada una de esas funciones de la experiencia.

El mundo en el que vivimos y en que ejercemos nuestras actividades conocitivo-judicativas, y a partir del cual nos afecta todo lo que se convierte en sustrato de posibles juicios, nos ha sido pre-dado desde siempre como impregnado de una sedimentación de funciones lógicas; nunca nos ha sido dado en forma diferente que como un mundo en que nosotros u otros, cuya adquisición de experiencia nos apropiamos mediante comunicación, aprendizaje o tradición, hemos estado activos juzgando y conociendo de manera lógica. Y esto se refiere no sólo al sentido típicamente determinado con que todo objeto se nos presenta como familiar, dentro de un horizonte de familiaridad típica, sino también al pre-señalamiento de horizonte, es decir, al sentido con que nos es pre-dado en general como objeto de conocimiento posible, como algo determinable en general. El sentido de este pre-dato [*Vorgegebenheit*] se determina en virtud de que el mundo, tal como nos es pre-dado a nosotros, hombres adultos de nuestro tiempo, abarca todo lo que la ciencia natural de la época moderna ha logrado en lo tocante a determinaciones de lo-que-es [*des Seienden*]. Y aun cuando nosotros mismos no estemos interesados en la ciencia natural ni sepamos nada de sus resultados, sin embargo, lo-que-es nos es pre-dado por lo menos con tal determinación que lo aprehendemos como científicamente determinable en principio. En otras palabras: respecto de este mundo, que nos es pre-dado, sobre la base de la tradición de la época moderna, nos resulta sobreentendida la idea de que "la totalidad infinita del ser en general es en sí una totalidad racional, que correlativamente ha de ser dominada por una ciencia universal, y por cierto en forma completa".[13] Esta idea del

[13] Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* Philosophia, vol. I, 1936 p. 97.

mundo como un universo del ser que puede dominarse por métodos exactos, los de la ciencia físico-matemática, como un universo determinado en sí, cuyas determinaciones fácticas habrá de indagar más adelante la ciencia, nos es tan familiar que a su luz comprendemos cualquier cosa individual dada en nuestra experiencia. Incluso en los casos en que no reconocemos la necesidad general y la aplicabilidad universal de los métodos científico-naturales "exactos" y de sus ideales de conocimiento, sin embargo, el estilo de esta manera de conocer se ha hecho tan paradigmático que de antemano existe la convicción de que los objetos de nuestra experiencia están determinados en sí, y de que la función del conocimiento es justo descubrir en una aproximación estas determinaciones existentes en sí y fijarlas de manera "objetiva" como son en sí — y "objetivamente" significa "de una vez por todas" y "para cada uno". Esta *idea de la determinación de lo-que-es "en sí"* y de que el mundo de nuestra experiencia es un universo de lo-que-es en sí y de lo determinado en sí, es tan obvia para nosotros que, aun para el lego, cuando reflexiona sobre la función del conocimiento, resulta obvia de antemano ésta su "objetividad". Obviamente se presupone con ello que el espacio de nuestro mundo y el tiempo en que experimentamos lo-que-es y en el que se encuentra nuestra propia experiencia, son precisamente *el* espacio y *el* tiempo, cuya aprehensión exacta como existentes en sí constituye la tarea de la ciencia natural físico-matemática. Con la misma obviedad se presupone que el nexo causal de lo-que-es, tal como se da en la experiencia, es el mismo que se determina posteriormente con exactitud y objetividad en la ciencia objetiva, como aquel nexo a que se refieren las leyes causales exactas.

Con esto, el mundo de nuestra experiencia es interpretado de antemano con el auxilio de una "idealización", en lo cual no se ve ninguna otra cosa sino que esta idealización, que conduce al espacio exacto de la geometría, al tiempo exacto de la física y a la ley exacta de causalidad, y que lleva a considerar el mundo de nuestra experiencia como así determinado en sí, es ya precisamente un resultado de

métodos conocitivos, el cual se basa en los datos previos [*Vorgegebenheiten*] de nuestra experiencia inmediata. Y esta experiencia en su inmediatez no conoce un espacio exacto ni un tiempo y causalidad objetivos. Si bien toda determinación teórico-científica de lo-que-es se refiere en última instancia a la experiencia y a las realidades que se dan en ella, sin embargo, la experiencia no ofrece los objetos sin más, de manera tal que el pensamiento que opera con los objetos de la experiencia propia —explicando, recogiendo, separando, relacionando, formando conceptos, deduciendo e induciendo— llevase sin más a los objetos en el sentido de la teoría verdadera, de la ciencia. Cuando hablamos de los *objetos de la ciencia,* que en cuanto tal busca una verdad válida para todos, *no son los objetos de la experiencia,* como se experimentan en forma pura y son determinados en las acciones categoriales sobre la base de una experiencia pura, los que se expresan adecuadamente en las proposiciones predicativas en cuanto estructuras terminadas de esas acciones. Los "juicios de la experiencia" o, para decirlo más claramente, los juicios que se obtienen en actos categoriales sólo a partir de las formaciones originarias, puramente a base de la experiencia, de la experiencia sensible y de la experiencia mental fundada en ella, no son juicios definitivos, no son juicios de la ciencia en sentido estricto — precisamente de la ciencia que trabaja guiada por ideas de definitividad. Así pues, con relación a la naturaleza se distinguen de las otras actividades categoriales las *actividades lógicas de la idealización* y de la matematización, que presupone a aquélla, a la cual, generalizando, podríamos llamar geometrización.

La matematización de la naturaleza, preparada por la obra de la geometría euclidiana con sus formas ideales y que desde Galileo se ha convertido en paradigma para la investigación de la naturaleza en general, ha llegado a ser tan comúnmente sobreentendida que ya en su creación galileana desde un principio se sustituyó el mundo de nuestra experiencia por el mundo exacto, olvidándose completamente de preguntar por las operaciones originarias, dadoras de sen-

tido, mediante las cuales del espacio de la intuición con sus rasgos típicos vagos y fluctuantes se forma el espacio exacto de la geometría.[14] Una reflexión de esta especie hubiera mostrado que ninguna actividad imaginativa conforme a la fantasía lleva a cambiar las figuras espaciales de la intuición por las figuras exactas de la geometría, sino que ello es sólo posible mediante un método de idealización de lo dado intuitivamente; y lo mismo es válido para todas las determinaciones científico-naturales, que se atribuyen a lo-que-es como sus determinaciones en sí. Con ello se pasó por alto que ese método de la idealización, a fin de cuentas, no logra más que una anticipación, ampliada hasta el infinito, de lo que cabe esperar en la experiencia. Y siempre se pasa por alto que este universo de determinaciones en sí, en el que la ciencia exacta aprehende el universo del ser, no es más que un ropaje de ideas con que se cubre el mundo de la intuición y la experiencia inmediatas, el mundo vital, de manera que cada uno de los resultados de la ciencia funda su sentido en esta experiencia inmediata y en este mundo de la experiencia y se refiere a ellos. "Este ropaje de ideas hace que tomemos por el ser verdadero lo que es un método",[15] y que desde siempre entendamos el mundo de nuestra experiencia en el sentido de un ropaje de ideas con que lo cubrimos, como si fuera "en sí" de ese modo. Así, toda reflexión sobre la "experiencia pura", y especialmente las especulaciones de esta índole familiares ya para el positivismo, se detiene en la naturaleza ya idealizada y lo mismo vale para el lógico cuando pregunta por los fundamentos experienciales del conocer; y no vale menos para el psicólogo, que de antemano considera que la vivencia se halla en correlación con el verdadero ser de las cosas, que él cree poder encontrar en su determinación y determinabilidad objetivas. Así también el lógico ve siempre el sentido de las funciones del conocer en el logro de ese "en sí", en alcanzar el conocimiento "objetivo" y su meta en determinar lo que es "para cada uno" y "de una vez por todas"; el lógico

[14] Cf. al respecto, y para lo que sigue, *Die Krisis* . . . , pp. 99 y 124 ss.
[15] *Ibid.*

olvida preguntar si éste es el sentido de la función conocitiva en general, si es la norma según la cual puede medirse *toda* actividad conocente y judicativa, y si no se debe medir la función del conocimiento más bien de acuerdo con el propósito de la experiencia originaria, de acuerdo con los objetivos que se desprenden de ella, entre los cuales el conocimiento *exacto* constituye sólo *uno* de los posibles —precisamente porque ni siquiera puede formarse un concepto de una experiencia *originaria,* debido a que lo dado originariamente superpone con la idealización (que ya ni se entiende por tal), procedente de la ciencia exacta.

Si queremos, pues, retornar a una *experiencia en el sentido último y originario que buscamos,* sólo se podrá tratar de la *experiencia originaria del mundo vital* [Lebenswelt], *que todavía no sabe nada de estas idealizaciones,* sino que constituye su fundamento necesario. Y este retorno al mundo vital originario no es un retorno que acepte simplemente al mundo de nuestra experiencia tal como nos es dado, sino que persigue hasta su origen la historicidad que ya se halla sedimentada en él —una historicidad en la que al mundo se le ha desarrollado apenas el sentido de un mundo "en sí" de determinabilidad objetiva sobre la base de una intuición y experiencia originarias. En vista de que el lógico no recurre a la pregunta que va más atrás de esta superposición del mundo de la experiencia originaria con idealizaciones, sino que opina que la originariedad de la experiencia se puede establecer sin más en todo tiempo, mide también el conocimiento de acuerdo con este ideal de exactitud, de *episteme* como saber exacto y "objetivo". Frente a este saber, el retorno a la experiencia pre-predicativa y a la visión de lo que es el más profundo y primigenio estrato de la experiencia pre-predicativa significa una *justificación de la doxa,* que constituye el ámbito de las evidencias últimas y originarias, aún no exactas ni idealizadas físico-matemáticamente. Con ello se comprueba también que este ámbito de la *doxa* no constituye un campo de evidencias de rango inferior al de la *episteme,* al del conocer judicativo y sus sedimentaciones, sino precisamente el ámbito de la última originariedad, al

que por su sentido mismo se regresa al conocimiento exacto, cuyo carácter debe comprenderse como mero método y no como una vía de conocimiento que proporciona un "en sí".

Lo anterior no implica un menosprecio del conocimiento exacto ni de las evidencias apodícticas del lógico mismo. Significa sólo un esclarecimiento del camino por el que debe llegarse a las evidencias en niveles superiores y de los presupuestos ocultos en los que esas evidencias se fundan y los que determinan y limitan su sentido. Con ello, esas evidencias mismas no se ponen en tela de juicio por lo que respecta a su contenido. Al contrario, subsiste la convicción de que el conocimiento termina en ellas, de que su vía consiste esencialmente en elevarse de la *doxa* a la *episteme*; pero la meta última no debe hacer olvidar el origen y el derecho propio de los niveles inferiores.

§ 11. *La aclaración del origen del juicio y la genealogía de la lógica en el horizonte total de la problemática trascendental y fenomenológico-constitutiva*

Por la misma razón, el necesario retroceso a las evidencias más originarias de la experiencia no se puede realizar con los medios que ofrece la psicología. Una psicología de este género, aun ahí donde es entendida como psicología pura, que se relaciona con la pura experiencia vivida y con lo dado como tal en la conciencia, como una pura psicología interna, podría, cuando mucho, a partir de los rasgos típicos predados de las formas lógicas, recurrir a la pregunta por las funciones subjetivas que pertenecen esencialmente a esas formas, funciones en las que surgen estructuras de esa forma a manera de estructuras evidentes. Pero aun en los casos en que ella abordara seriamente el problema de la evidencia y persiguiera la fundamentación de las evidencias de juicio en las evidencias pre-predicativas, tendría sin embargo que recurrir necesariamente a la pregunta por las vivencias evidenciales de los sujetos, que precisamente ya son sujetos de nuestro mundo — de un mundo que ya tiene superpuestas múltiples idealizaciones y que es apercibido de acuerdo con esta superposición. Al reflexionar sobre la actividad lógica,

de la que se desprenden todas las evidencias de juicio, la psicología tendría que detenerse en una experiencia que de manera ya totalmente obvia se concibe como referida a un mundo idealizado. La eliminación de estas idealizaciones, la irrupción hacia su oculto fundamento de sentido en la experiencia más originaria, ya no es un problema que pueda plantearse una psicología, por más amplia y puramente que esté realizada. Pues la reflexión psicológica acerca de las vivencias, tal como son accesibles mediante la percepción interna, no puede conducir al origen de ese ropaje de ideas arrojado sobre el mundo a partir de la experiencia originaria del mundo vital. La psicología toma las vivencias como acontecimientos en nuestra conciencia, aislados y diferenciados entre sí, cuyo origen, desde luego, puede investigar en cuanto acontecimientos aislados, así como el lógico investiga las formas particulares. Pero toda reflexión psicológica de esta especie llevará a las vivencias, precisamente en cuanto son vivencias y experiencias del mundo, de un mundo que para el sujeto en cuestión está ahí ya terminado desde siempre, es decir, como un mundo que está ahí como aquel en que la ciencia moderna ya ha hecho su obra de determinación exacta. Así, el psicólogo podrá quizá establecer la anterioridad de la experiencia pre-predicativa, de actos particulares frente a la experiencia predicativa, mas no podrá esclarecer por sí mismo el sentido verdadero de este retroceso como retroceso a lo más originario. Entre las vivencias, tal como las encuentra el psicólogo de manera muy obvia, se halla *este mundo como correlato de las vivencias* que investiga, ya dado siempre juntamente; y desde las vivencias no dispone de un camino que lo regrese al *origen de este mundo mismo,* el cual, ciertamente, no es otro que el formado por funciones subjetivas, actividades del conocer, de la aplicación de métodos científicos, por medio de los cuales el mundo está frente a nosotros determinado así y así y en principio es determinable *in infinitum* en su ser verdadero.

También existen sedimentos de operaciones subjetivas, de operaciones intencionales — pero de una intencionalidad que no se mantiene abierta a la mirada de la reflexión, sino que se

encuentra sólo *implícita* en los sedimentos que remiten a ella. El revelar estas implicaciones intencionales y, con ellas, la historia del mundo mismo, en que el sujeto de la psicología se encuentra ya como en un mundo terminado, significa así *también* un retroceso a lo subjetivo, por cuya actividad intencional el mundo ha adquirido esta estructura; pero es un *retroceso a una subjetividad oculta* — oculta porque no se la puede mostrar actualmente en la reflexión en su actividad intencional, sino que sólo está indicada a través de los sedimentos de esta actividad en el mundo pre-dado. Así, la pesquisa acerca de las evidencias más originarias es también subjetiva, pero se refiere a lo *subjetivo en un sentido más radical de lo que jamás puede hacerlo la psicología.* Es una eliminación de todo aquello que en el mundo de nuestra experiencia actual existe ya de sedimentaciones de sentido; es un remontarse de estas sedimentaciones de sentido a la pregunta por las fuentes subjetivas de las cuales han emanado y, con ello, a una subjetividad operante, que no es la del sujeto que, al reflexionar, psicológicamente se encuentra, al reflexionar, frente a este mundo ya hecho y terminado. Se trata, por el contrario, de aquella subjetividad por cuyas operaciones de sentido el mundo, tal como nos es predado, es decir, *nuestro* mundo, ha llegado a ser lo que ahora es para nosotros: a saber, ya no un mundo puro de experiencia originaria, sino un mundo con el sentido de mundo determinado y determinable con exactitud, en que todos los entes individuales nos son dados de antemano y en forma sobreentendida como entes en principio determinables con los métodos de la ciencia exacta y que, al menos en principio, son en sí en el sentido que deriva originariamente de la idealización de las ciencias naturales físico-matemáticas.

En esta pregunta por el origen no tiene gran importancia la aparición histórica-fáctica de estas sedimentaciones de sentido a partir de una determinada subjetividad histórica, ni la tiene la subjetividad de determinadas personalidades históricas, en cuya obra se aprehendió por primera vez esta idea de la matematización; [16] por el contrario, este nuestro

[16] Respecto al método de este retroceso, cf. también *op. cit.*, pp. 132 ss.

mundo sólo se convierte para nosotros en un ejemplo por el cual habremos de estudiar *la estructura y el origen del mundo posible en general,* a partir de fuentes subjetivas. No podríamos entender esta determinada aparición histórica de realizaciones de sentido a partir de sujetos históricos, si no re-efectuáramos en nosotros esas realizaciones, si no re-viviéramos este surgimiento de las funciones de idealización a partir de la experiencia vital originaria, es decir, si no pudiésemos realizar en nosotros mismos este retroceso desde el oculto mundo vital con su ropaje de ideas hacia la experiencia originaria del mundo y hacia el mundo vital. Con ello repetimos toda la historia ya sucedida de operaciones subjetivas, pero que antes estaban ocultas y que ahora, al re-efectuarlas, devinieron operaciones patentes entendidas como tales. Y nos comprendemos así a nosotros mismos como la *subjetividad que no se encuentra ya en un mundo terminado como en la simple reflexión psicológica, sino que lleva dentro de sí y realiza como operaciones posibles todas estas operaciones a las que este mundo debe su haber devenido.* Con otras palabras, en esta revelación de las implicaciones intencionales, en la pregunta a las sedimentaciones de sentido del mundo por su origen en las operaciones intencionales, nosotros nos entendemos como *subjetividad trascendental;* trascendental no debe entenderse aquí sino como el motivo original, inaugurado por Descartes, de la interrogación sobre la fuente última de todas las formaciones conocitivas y de la reflexión del sujeto conocente sobre sí mismo y su vida conocitiva, en la que todas las estructuras científicas válidas para él se producen con algún propósito, son conservadas como adquisiciones y están disponibles libremente. [17]

Para hablar con más precisión, el retroceso hacia la subjetividad trascendental, que constituye este mundo pre-dado, se realiza en dos etapas:

1. En el *retroceso desde el mundo pre-dado* con todas sus sedimentaciones de sentido, con su ciencia y su determinación científica, hacia el mundo vital originario;

[17] Sobre este concepto de lo trascendental, cf. *op. cit.*, pp. 172 ss.

2. *En la interrogación que va del mundo vital hacia las operaciones subjetivas, en las que se origina ese mismo mundo.* Pues tampoco él es algo simplemente pre-dado; también ese mundo es una estructura, por cuyos modos de formación constitutiva se puede preguntar. También en él encontramos ya operaciones lógicas de sentido, aun cuando no de acuerdo con nuestra lógica tradicional, que desde siempre ha tenido por fundamento la idealización del ser en sí y del estar determinado en sí, sino en el sentido de una operación lógica originaria, dirigida por lo pronto a la determinación, al conocimiento dentro de los horizontes limitados y relativos de la experiencia mundano-vital. Pero las operaciones lógicas de sentido constituyen sólo una parte de lo que contribuye a la construcción de nuestro mundo de la experiencia. Pertenecen a ella también las experiencias prácticas y afectivas, la experiencia en la volición, la valoración y la actividad manual, que a su vez crea su horizonte de familiaridades del trato práctico, de la valoración, etcétera. Pero también pertenecen a ella todos los resultados de la experiencia sensible, sin los cuales no se podría constituir en absoluto un tiempo del mundo y un espacio ni cosas espaciales, co-sujetos, etcétera. Una vez perseguidas las operaciones constitutivas más bajas, que por lo pronto pertenecen a la constitución de un mundo vital posible, el siguiente paso será constituir el tiempo objetivo, la naturaleza físico-matemática con su "en sí".

La tarea completa de la fenomenología constitutiva es el esclarecimiento de toda la interpenetración de las operaciones de la conciencia, que conduce a la constitución de un mundo posible — de un mundo *posible*, es decir, se trata de la forma esencial del mundo en general y no de nuestro mundo fáctico, real. Dentro de su marco, la elucidación del origen del juicio predicativo ocupa su lugar como tarea fundamental de una genealogía de la lógica que, entendida en este horizonte total y tomada en su sentido pleno y comprensivo, se convierte en *lógica trascendental.* En cuanto tal, debe investigar la participación de lo lógico, de las operaciones lógicas de la conciencia en el sentido más amplio, de las operaciones de la razón conocente en la construcción

del mundo. Hasta dónde alcanza este ámbito de lo lógico, de la razón lógica, qué es lo que en la construcción del mundo debe entenderse como parte de la formación lógica de sentido, de la operación lógica, y qué amplitud debe dársele por lo tanto al concepto de *logos*, de lo lógico mismo, todo ello no podrá establecerse sino en este marco general de la problemática constitutiva. Aquí, por lo pronto, nuestra tarea es más modesta. Aún no disponemos de este concepto comprensivo de lo lógico; tenemos que partir del concepto tradicional y estudiar la incorporación y la participación de lo que ya se ha presentado a la vista de la tradición como lógica y función lógica en la estructura de nuestro mundo de la experiencia, así como el nivel que aquélla ocupa en esa estructura. De este modo, *la tarea de la lógica trascendental*, en el sentido comprensivo e idealmente concluso que ya señalamos, *se distingue, por un lado, de la tarea de la fenomenología constitutiva como totalidad y, por el otro, de la tarea de una genealogía —y esto es análisis del origen— y de una fundamentación subjetiva de la lógica formal tradicional.* Sólo esta última tarea se intenta cumplir aquí en una de sus piezas fundamentales, la aclaración del origen del juicio predicativo.[18]

§ 12. *El punto de partida de los análisis individuales. La distinción entre las experiencias simples y fundadas, y la necesidad de retroceder a las experiencias más simples*

Estas indicaciones deben bastar para comprender el sentido del retroceso desde la evidencia predicativa a la evidencia objetiva pre-predicativa, que es un retroceso a la evidencia de la experiencia mundano-vital. Ahora se trata de sacar de estas perspectivas generales las consecuencias para la elección correcta del punto de partida para los análisis individuales y de encontrar en el ámbito total de la experiencia mundano-vital aquellas evidencias pre-predicativas en que podamos descubrir el origen del juicio predicativo. Aunque nos hayamos hecho ya un concepto de la experiencia como evidencia

[18] Acerca de la delimitación de esta tarea frente a la sistemática constitutiva comprensiva, cf. más adelante también el § 14.

objetiva de objetos individuales, sin embargo, esa experiencia sigue siendo todavía multiforme en sí, aun cuando se eliminen todas las idealizaciones que se superponen a su originariedad. Nuestro mundo vital, cuya originariedad sólo se puede establecer mediante la eliminación de aquellos estratos de sentido, no es sólo un mundo de funciones lógicas, como ya mencionamos, no es sólo un ámbito en que los objetos están pre-dados como posibles sustratos de juicio, como posibles temas de la actividad conocitiva, sino que es un mundo de la experiencia en el sentido muy concreto que se asocia cotidianamente a la expresión "experiencia". Y este sentido cotidiano no se refiere de ningún modo sólo a la conducta conocitiva, sino, tomado en su máxima generalidad, a un hábito, que proporciona al que está provisto de él, al experimentado, seguridad en el decidir y el obrar en las situaciones de la vida —sea en las definitivamente limitadas o en las entendidas en general como una actitud frente a la vida en su totalidad—; como quiera que se conciban, por otra parte, bajo esta expresión los pasos individuales del "experimentar", en los que se va adquiriendo ese hábito. Así, este sentido cotidiano, familiar y concreto de "experiencia" se refiere más bien a la conducta prácticamente activa y valoradora que a la conducta específicamente conocitiva y juzgadora.

Por lo pronto hemos prescindido de todo aquello que constituye al experimentar en este sentido concreto y con nuestra pregunta retrocedimos del juicio predicativo y de su evidencia directamente al ámbito de la creencia pasiva en el ser, en cuanto conciencia de que los sustratos de los juicios están pre-dados; un terreno de creencia que se reveló como el del mundo y gracias al cual toda experiencia es experiencia en el horizonte del mundo. Pero este horizonte del mundo está en verdad determinado no sólo por las familiaridades de lo-que-es, procedentes de la praxis conocitiva, sino también y ante todo por las derivadas de la cotidiana praxis vital de la actividad emprendedora [*handanlegenden*]. El hecho de que de cualquier manera hayamos pasado por encima del concepto amplio y concreto de experiencia, pre-señalado en

esa forma, de inmediato al concepto más estrecho, se justifica porque precisamente *toda* conducta mundana, la actividad práctica tanto como la puramente conocitiva, está fundada, en *este* sentido, en la experiencia. El obrar práctico, el establecimiento de valores, el valorar, constituyen un valorar y obrar *sobre* los objetos pre-dados, que justamente en nuestra certeza de creencia ya se dan ante nosotros como existentes y son tratados como tales. Así, el ámbito de la *doxa* pasiva, de la creencia pasiva en el ser, de este terreno de creencia, no sólo constituye el fundamento de cada acto conocitivo particular y de cada inclinación al conocimiento, de cada juicio de lo que es, sino también de cada valoración individual y acción práctica realizada sobre el ser; es pues un fundamento también de todo aquello que se denomina en sentido concreto "experiencia" y "experimentar". No pretendemos sostener que de este estar pre-dado pasivo de lo-que-es se tiene que pasar en cualquier instante y por lo pronto a una actividad conocitiva; por el contrario, lo que afecta puede ofrecer de inmediato el estímulo para una acción. Desde luego que siempre se presupone ya al respecto una primitiva actividad conocente, una aprehensión como algo que es, determinado así o así, un trozo de explicación. Así, este concepto de experiencia como lo dado evidente y lo pre-dado, por lo pronto pasivo, de objetos individuales obtiene su distinción en tanto que con ello se indica la *estructura fundamental de toda experiencia en sentido concreto*. En la *doxa* pasiva lo-que-es no sólo está pre-dado como sustrato para las funciones conocitivas posibles operantes en ella, sino también como sustrato para todas las valoraciones, los planteamientos de metas prácticas y las acciones. Para que algo pueda estar dado como útil, bello, terrible, espantoso, atractivo, etcétera, tiene que estar presente de alguna manera aprehensible por los sentidos, tiene que darse en la experiencia sensible inmediata, aun cuando nos prosigamos más allá en su percepción, aun cuando no aspiremos a explicarlo, a captarlo en contemplación pura, a analizarlo en sus características sensiblemente perceptibles, sino que al atraer de inmediato sobre sí nuestro interés afectivo o práctico, debido a esa pre-

sencia sensible, se nos da inmediatamente como ese algo útil, atractivo o repulsivo — pero todo ello fundado precisamente en el hecho de que es un sustrato con características simples perceptibles con los sentidos y hacia las cuales siempre conduce un camino de posible interpretación.

Así pues, cuando hablamos de experiencia debemos distinguir entre *experiencias simples* y *experiencias fundadas*. El mundo, tal como nos es pre-dado desde siempre como una totalidad en la *doxa* pasiva y constituye el terreno de creencia para todo juzgar individual, se da en el nivel más bajo en la experiencia simple, como mundo de sustratos simples aprehensibles sensiblemente. Toda experiencia simple, o sea, toda experiencia con el sentido entitativo de un sustrato simple, es experiencia *sensible;* el sustrato existente es cuerpo, es un cuerpo que se confirma a sí mismo en la armonía de la experiencia y en cuanto tal como cuerpo válido que existe verdaderamente. La experiencia sensible universal, pensada en armonía universal, posee una unidad de ser, una unidad de orden superior; lo entitativo de esta experiencia universal es la naturaleza en su totalidad, el universo de todos los cuerpos. De este modo, en el mundo de nuestra experiencia la naturaleza constituye el estrato más bajo, que sirve de fundamento a todos los demás; lo-que-es con sus características simples aprehensibles en cuanto naturaleza es lo que sirve de base como sustrato para todas las demás formas de experiencia —sobre lo cual opera nuestra valoración y nuestra acción— y lo que como algo invariable sirve de base, a pesar de toda la cambiante relatividad de sus valoraciones, a su utilidad para determinados fines, precisamente para elaborar algo cada vez diferente con el "material" dado en la naturaleza. Siempre está dado en el nivel más bajo como cuerpo natural con sus características naturales accesibles a la experiencia simple, aun sin ser necesario que se dirija a ellas nuestro interés.

Si esta experiencia es originariamente dadora [*gebend*], la llamamos *percepción* o, para ser más precisos, percepción *externa*. Todo lo que pertenece al mundo exterior lo percibimos como existente en forma corpórea en la naturaleza

total espacio-temporal. Cuando nos topamos con animales y seres humanos y con objetos culturales (cosas de uso, obras de arte, etcétera) no nos encontramos con la naturaleza simple, sino con la expresión de un sentido mental del ser; somos conducidos más allá del ámbito de lo simple y sensiblemente experimentable. La percepción en cuanto pura percepción sensible se dirige a la *mera corporeidad*, directa y simplemente. A ella se enfrenta la percepción de lo que se puede percibir sólo mediante la inteligencia de la expresión, como sucede con la inteligencia de una herramienta que despierta un "recuerdo" que remite a los seres humanos que la hicieron para un fin determinado o también para quienes debe destinarse; y luego, además, es la expresión inmediata de un cuerpo físico en cuanto cuerpo humano. Ambos casos presuponen una percepción sensible de lo corpóreo en que se funda la expresión y, a partir de aquí, el tránsito hacia una reflexión,[19] que de modo mediato o inmediato conduce a la certeza definitiva un ser-con [*Mitsein*] de algo personal humano (del yo [*Ichlichem*]) o también de subjetividad animal y un ente que, fundado de este modo, constituye algo que no sólo existe corporalmente, sino que es algo subjetivo en unidad con la corporeidad y en referencia a ella. Mas este algo subjetivo no se puede aprehender ni experimentar directa y simplemente; sólo es posible experimentarlo en la fundamentación de lo simplemente perceptible por los sentidos y en unidad con lo que es simplemente ahí mismo de acuerdo con la percepción. La reflexión constituye, pues, un percibir en que no puede uno dirigirse simplemente a lo percibido, sino sólo por etapas y mediante desviaciones del camino directo. Si dirijo mi atención a un hombre, este dirigir la atención, este rayo temático de la actividad va destinado primera y simplemente al cuerpo, o sea, que es una actividad de percepción sensible; pero no *termina* en el cuerpo, sino que prosigue, en la inteligencia de la expresión, hacia el sujeto yo, es decir,

19 Esta expresión señala aquí sólo la mediatez de este modo de vivencia; por supuesto, una "reflexión" de este tipo difiere totalmente de la reflexión en el sentido corriente de volver la mirada desde las objetividades directamente aprehensibles hacia las propias vivencias.

hacia su ser en el hacer-esto-y-aquello, dirigirse, estar ocupado, tener-mundo y de ahí estar afectado por el mundo, etcétera — en la medida en que todo esto se exprese. Y para ello es necesario un elemento de referencia del yo a su cuerpo físico, que es precisamente el que está dado para mí. Sin embargo, este proceso normal del percibir a un ser humano desde la percepción sensible de su cuerpo y a través de la expresión hacia el sujeto yo expresivo correspondiente, permite también un cambio de enfoque: podemos cuidar puramente de lo corpóreo y ocuparnos de ello como de una cosa simplemente corpórea; la expresión todavía es comprendida, pero la comprensión no funciona actualmente, el sujeto yo sólo existe, por así decirlo, en el trasfondo, juntamente ahí, pero sin ser temático.

Para alcanzar verdaderamente las evidencias últimas y originarias de la experiencia pre-predicativa *tendremos que regresar desde estas experiencias fundadas hasta las más simples y además dejar fuera de función toda expresión.* Pues toda experiencia que encuentra lo existente determinado de otro modo que por sus características naturales que lo establecen como instrumento o cualquier otra cosa, remite a una inteligencia de la expresión. Así, aceptamos sólo la validez de la pura percepción sensible y luego de la experiencia en general, contemplamos el *mundo puramente como mundo de la percepción,* y abstraemos de todo lo que en él son datos familiares y determinaciones que no proceden de la conducta puramente perceptiva, sino de nuestra conducta valoradora y de la de otros — es decir, todas aquellas determinaciones que se le agregan a través de la conducta personal, sea propia o ajena. Con ella obtenemos la *naturaleza pura universal* como terreno de experiencia pre-dado en forma pasiva, que resulta en el proceso consecuente de la percepción sensible como un nexo cerrado, a saber, como la naturaleza pura percibida y perceptible por mí — pues en mi actual ámbito de experiencia no tengo otros, puesto que he dejado fuera de función a la expresión. Para el mundo que es concretamente eso significa una abstracción — término

que por lo pronto sólo ha de expresar el dejar fuera de función, un dejar fuera de consideración lo que existe para mí y sigue teniendo validez. No queremos significar con ello una omisión o la idea de que la naturaleza existiera sólo para sí y aislada o, también, de que en la formación originaria de la "representación del mundo", de una conciencia ontológica del mundo, fuese indispensable primero una estructuración sistemática de la simple naturaleza como existe para mí y que sólo después deba obtener un sentido entitativo adicional. No se trata de nada de eso.

En esta limitación abstractiva de la experiencia al ámbito de lo que sólo es válido para mí como alguien que reflexiona, se encuentra ya contenida la exclusión de todas las idealizaciones, la exclusión del supuesto de la objetividad, de la validez de nuestros juicios "para cualquiera", que la lógica tradicional, orientada por el ideal de determinación exacta en el sentido de la definitividad científica, siempre presuponía en forma tácita como perteneciente a la esencia del juzgar. Pues en cuanto omitimos a los otros, no existen tampoco valideces que remitan a la actividad conocitiva de otros; no existen todavía las sedimentaciones de sentido que hacen que nuestro mundo, tal como nos es dado, se entienda ya siempre como el mundo determinable con exactitud y determinado ya con la idea de definitivo, gracias a los logros de la ciencia tal como se ofrece históricamente.

Por supuesto, una cierta idealización se halla ya en los juicios con base en la experiencia, en cuanto que los sustratos elegidos como ejemplos por nosotros se designan con nombres generales, de tal modo que los objetos así designados se admiten por lo menos como conocidos para la comunidad lingüística en cuestión y los juicios, a su vez, se admiten como válidos para esa comunidad. También la objetivación de la experiencia natural es tal que, como parte de su sentido, está el hecho de que es válida para todos — precisamente para todos los que pertenecen al mundo-en-torno en cuestión y a esa comunidad. Los objetos acerca de los

que se juzga están pre-dados con el sentido de "objeto para todos"— los que pertenecen ahí. Esto es cierto también para las determinaciones con finalidad práctica. Mas para alcanzar un juicio originario, para llegar a la operación totalmente originaria que se realiza en la determinación judicativa, debemos omitir también todo lo anterior y hacer como si los resultados fuesen en cada caso *mis* adquisiciones totalmente originarias, sin ningún pre-señalamiento de una comunidad que ya viene con ellos. La dificultad está, desde luego, en que las expresiones de nuestro lenguaje tienen necesariamente un sentido general comunicativo, de modo que con el uso de cualesquiera designaciones objetivas se sugiere siempre por lo menos esta *primera idealización* —la de la validez para una comunidad lingüística—, por lo que se requiere un esfuerzo siempre renovado para mantener lejos este sentido de la expresión que intenta imponerse; esa dificultad, por su naturaleza misma, le es inherente a toda investigación de lo subjetivo en el sentido más radical, en tanto que depende de expresiones con sentido mundano y significación mundana comunicativa.

Estudiamos aquí el juzgar como si en cada caso fuese un juzgar sólo para mí, con resultados sólo para mí, y nos desentendemos por completo de la función comunicativa del juzgar, así como de que siempre presupone ya una comunicación anterior, justo del modo y manera como sus objetos están pre-dados y dotados de un pre-señalamiento de sentido. Sólo entonces alcanzaremos los más primitivos sillares de la operación lógica, con los cuales se construye nuestro mundo. Los objetos que funcionan así como sustratos, son objetos que por lo pronto no han sido pensados para todos, ni tampoco como existentes para cada miembro de una comunidad restringida, sino *objetos sólo para mi*; y el mundo desde el cual han de afectar debe pensarse como *mundo sólo para mí*. Esta restricción metódica al ámbito de lo propio en cada caso es necesaria para llegar a ver realmente la operación lógica en su originariedad última, en la que precisamente es operación en cada caso de *un solo* sujeto.

§ 13. *El concepto general del juicio y del objeto. El juicio como confirmación*

Si nos desentendemos de todas estas superposiciones del mundo de nuestra experiencia y, por lo pronto, de la propia experiencia de cada quien, resulta que el juzgar, aun en este nivel ínfimo en que se da un juzgar puramente sobre la base de la experiencia y, aun en forma más restringida, de la propia experiencia de cada quien, presenta estructuras que coinciden con las de los juicios bajo la idea de la definitividad. Por tanto, no es sólo que el ámbito de lo lógico alcance de este modo hasta donde todavía no existe la intención científica; con la expresión *juicio* se designa *una esencia general que por su estructura básica es la misma en todos los niveles de operación lógica en los que se presenta*; así, lo que se descubre como la estructura del juicio predicativo en el marco de un análisis limitado a las experiencias más simples, posee simultáneamente su significación ejemplar para la inteligencia [*Einsicht*] de la esencia del juicio, aun cuando se encuentra en una función de un nivel superior.

Si ya por anticipado queremos precisar este *concepto el más general de juicio*, así como el correspondiente *concepto del objeto* como sustrato de juicio, deberemos retornar a la conexión en que está el juzgar con la experiencia de la vida en un sentido muy concreto. Toda experiencia en este sentido concreto descansa, en el nivel más bajo, sobre la *doxa* originaria, que ofrece previamente los sustratos últimos aprehensibles con simplicidad. Los cuerpos naturales predados en ella son sustratos últimos para todas las determinaciones ulteriores, tanto para las conocitivas como para las valorativas y las prácticas. Todas ellas se presentan en esos sustratos aprehensibles simplemente. Mas este ámbito de la *doxa* originaria, del terreno de la simple conciencia de creencia, es una conciencia que pre-da sólo pasivamente los objetos como sustratos. En ella está pre-dado lo que es como unidad de la identidad. Pero el ámbito de la *doxa* es un ámbito de lo que fluye. La unidad de identidad pre-dada pasivamente no constituye todavía en cuanto tal una identidad objetiva que se capta y conserva en cuanto tal. Más

bien la aprehensión, por ejemplo, la contemplación perceptiva del sustrato sensible pre-dado, es ya una actividad, una operación conocitiva en el nivel más bajo. Lo mismo ocurre con la mera percepción, en que dejamos correr la mirada de una parte a otra sobre el objeto pre-dado que nos afecta. Se muestra entonces como "el mismo objeto visto desde diversos lados" y en la reflexión la mirada se dirige hacia el hecho de que aquél nos es dado en perspectivas, con matizaciones, a través de las que se muestra como este uno y mismo, al cual se dirige nuestra atención. Con ello, aun la mera contemplación perceptiva de un sustrato pre-dado se revela ya como *operación* nuestra, como un hacer y no como un mero padecer impresiones.

La conciencia ingenua, que a través de todas las perspectivas y matizaciones, etcétera, con que aparece el objeto en la percepción, se dirige a ese objeto mismo en su identidad, tiene siempre a la vista sólo el resultado de ese hacer, esto es, el objeto que se explica así y así a través de la percepción. No se da cuenta siquiera de que este estar dado del objeto, con estas características sensibles, constituye ya una actividad, una operación conocitiva en el nivel más bajo. Así, esa conciencia tenderá a considerar la percepción, la contemplación, como un padecer, como una actitud pasiva, y a esta pasividad de la aceptación de los objetos pre-dados le opondrá como actividad sólo la *praxis* en sentido más estricto, es decir, la emprendedora [*handanlegende*] transformación de las cosas pre-dadas, así como la creación de proposiciones predicativas que estarán entonces ahí como estructuras y productos objetivos. En consecuencia, *la división entre conducta activa y aceptación o padecer pasivos se desarrolla para la conciencia ingenua, dirigida directamente a los objetos pre-dados, en un sitio diferente que para la mirada de la reflexión,* la cual encuentra ya en aquella aceptación de lo pre-dado, en su aprehensión contemplativa, un momento de actividad y tiene que hallar frente a él un *concepto más radical de pasividad* que el de la conciencia ingenua. Este concepto es el de lo pre-dado *puramente afectivo,* de la *creencia pasiva en el ser,* en la que no hay toda-

vía ninguna función conocitiva: el mero "estímulo", que parte de algo que está en el mundo-en-torno, como por ejemplo, el ladrido de un perro, "que precisamente penetra en nuestro oído", sin que todavía le hayamos prestado atención ni nos hayamos dirigido a él como a un objeto temático. Siempre que se hable de atención, ya estará presente ese tipo de actividad en el nivel más bajo. [20]

Toda orientación aprehensiva, que detiene lo dado en el fluir de la experiencia sensible, que se vuelve a ello con atención, que penetra contemplativamente en sus propiedades, constituye ya una operación, una actividad conocitiva en el estrato ínfimo, con respecto a la cual ya podemos hablar también de un juzgar. Ciertamente ya está pre-dado pasivamente lo que es como unidad de la identidad, ya está preconstituido, pero sólo a través de la aprehensión es fijado como tal unidad idéntica, lo cual todavía no necesariamente implica ya una actividad predicativa.

Al hablar de *juicio en el sentido de la lógica tradicional* siempre se entiende, desde luego, el juicio que encuentra su sedimentación lingüística en la apófansis, en la proposición enunciativa. De hecho, siempre que se designa una cosa con un nombre, aunque sólo sea en el contexto de la vida práctica, no sólo está en juego una mera captación pre-predicativa, sino también ya un juzgar predicativo, o sea, se presupone ya como una operación de sentido realizada.

Mas para delimitar un concepto de *amplitud máxima* del juicio frente a este concepto el *más estrecho y propiamente dicho*, el del juicio predicativo, podemos desentendernos por completo de esto y afirmar que también *debe hablarse ya de un juzgar en un sentido más amplio en toda orientación pre-predicativa y objetivadora hacia algo que es*. Así, por ejemplo, una conciencia perceptiva, en la que un objeto se halla frente a nosotros como existente y es entendido por nosotros como tal, constituye un juzgar en este sentido más amplio. Si, además, consideramos que la conciencia pre-predicativa posee a su vez sus diferentes modos de claridad y confusión, y que, por el otro lado, también el juzgar pre-

20 Cf. sobre esta cuestión los análisis detallados abajo en los §§ 17 y 18.

dicativo tiene sus propias diferencias de claridad y distinción, entonces el *concepto más amplio de juicio* abarca debajo de sí todos esos modos tanto predicativos como pre-predicativos. En este sentido, el juicio es entonces el título para la *totalidad de los actos objetivadores del yo* en el lenguaje de las *Ideas,* de los actos dóxicos del yo. Pronto hablaremos en detalle de cómo el juzgar pre-predicativo en cuanto estrato inferior de la actividad del yo (en cuanto estrato de la receptividad), de la contemplación perceptiva, de la explicación, etcétera, se distingue del estrato superior de la espontaneidad del juzgar predicativo.

El juzgar en este sentido, el más amplio, de actividad del yo en un estrato inferior o superior, no debe confundirse con el *belief* pasivo que Hume y el positivismo que lo sigue admiten como dato en la *tabula* de la conciencia. Aun el concepto de juicio de Brentano se refiere a un dato semejante o al menos, por lo que muestra su teoría de la conciencia interna, no habla de una actividad que irradie desde el polo del yo. Todo objeto pre-dado, que afecta desde el trasfondo pasivo, tiene su *doxa* pasiva. Es el modo como está pre-dado, siendo indiferente que a este pre-dato se dirija una mirada de captación perceptiva y objetivadora, o que se convierta de inmediato en tema de un obrar práctico. Y ya la constitución pasiva de un dato que se destaca en el trasfondo como una unidad en temporalidad inmanente tiene una *doxa* pasiva. Esto no es otra cosa que la certeza dóxica que pertenece a la concordancia pasiva de las intencionalidades en orden a una unidad sintética, certeza que, modificada, entra también en toda reproducción, pero siempre como certeza pasiva. Todo lo que se constituye como unidad en una armonía intencional tiene el "está correcto", la certeza del ser. En este sentido tenemos ya algo que es o, en términos subjetivos, una creencia, y cuando la armonía se rompe, tenemos una disonancia o modalización de la creencia. En este sentido toda conciencia pasiva "constituye ya objetos" o, para ser más precisos, los *pre*-constituye. Pero sólo la actividad de la objetivación, del conocimiento, la

actividad del yo de nivel inferior y superior, que no es mera *doxa* pasiva, crea objetos de conocimiento y de juicio.

La objetivación es, pues, siempre una *función activa del yo*, un tener conciencia, activamente creyente, del algo de que se es consciente; y esto es *uno*, es continuamente el *mismo* a través de la extensión continua de la conciencia en su duración. En actos separados que se unen en una síntesis, se tiene conciencia de ello como de algo identificado, como sintéticamente lo mismo y que se puede reconocer una y otra vez como lo mismo, por ejemplo, en recuerdos libremente repetibles o en percepciones libremente producibles (al ir hacia ahí y observarlo-de-nuevo). Precisamente esta identidad como correlato de una identificación que ha de realizarse al repetirla en forma abiertamente infinita y libre, constituye el *concepto estricto del objeto*. Así como cualquier *praxis* tiene su objetivo práctico, la meta de la acción, así también el objeto que es, en cuanto que es, representa la meta de la acción dóxica, conocitiva, de la acción que explica lo que es en sus modos de ser, llamados determinaciones. Esta *confirmación* de lo que es, de cómo es y qué es, que constituye la función objetivadora judicativa, llega a ser una confirmación a la que puede uno retornar siempre de nuevo y que en cuanto tal es acervo permanente de conocimiento, mirándolo bien sólo en el nivel superior, en el juzgar predicativo, que encuentra su sedimento en la proposición enunciativa. Y como sedimentación de un acervo de conocimiento, esta proposición está libremente disponible, es conservable y comunicable. Sólo el juzgar predicativo crea un acervo de conocimiento y objetos conocibles en sentido estricto, pero todavía no lo hace la mera contemplación receptiva, judicativa, aun cuando también ésta crea ya un conocimiento que habitualmente se conserva. *Todo juicio predicativo constituye un paso en que se crea un acervo estable de conocimiento*. Es en sí un paso concluso de la determinación y la célula originaria de la determinación temática; los análisis posteriores nos mostrarán en qué consiste ese paso.[21]

[21] Cf. *infra*, § 50, *c*.

Por supuesto, no toda objetivación judicativa y conocente, ni siquiera siempre que es predicativa y que se sedimenta en enunciados, se guía por esta tendencia a la confirmación realizada "de una vez por todas", a la confirmación "objetiva". Puede tratarse también de una confirmación que sólo sirva a fines prácticos pasajeros, para una situación determinada o una pluralidad de situaciones similares típicas; por ejemplo, la confirmación judicativa de la utilidad de una herramienta para tal o cual fin sólo tiene sentido cuando se refiere a las situaciones en que precisamente se utiliza. De este modo, toda confirmación de las propiedades valorativas y prácticas de las cosas presenta esta relatividad con respecto a la situación en que tienen algún valor y en que son útiles. La relatividad es inherente a todo juzgar que está en conexión con una praxis y que sólo sirve a ella. Para este juzgar, pues, el "una y otra vez", que constituye el sentido de la confirmación judicativa, se debe entender siempre con la reserva de que es relativo a una situación con tales o cuales características. Pero aun en esta relatividad se conserva el rasgo típico de toda intención conocitiva, de toda objetivación judicativa: que, más allá de la situación *momentánea*, tiende a crear una posesión de conocimiento, que sea comunicable y aprovechable en el futuro; y, pese a nuestra restricción abstractiva, ello no es menos válido para el ámbito de lo que en cada caso es lo propio. Por supuesto que en tales casos se trata de confirmaciones sólo para mí; mas, con todo, se trata justamente de confirmaciones que llevan a la posesión de un conocimiento —posesión para mí— y se dirigen a su obtención.

§ 14. *Necesidad de partir de los análisis de la percepción externa y del juicio perceptivo; se delimita la investigación*

Si en esta forma hemos llegado a obtener una visión del nexo que existe entre la operación lógica y el fluir de la experiencia del mundo, así como de su función en él, tendrá que poder verse ahora también dónde hemos de comenzar para seguir de cerca, a través de una labor analítica de

detalle, el surgimiento de las formas predicativas del juicio a partir de la experiencia pre-predicativa. Puesto que buscamos lo más elemental que sirve de fundamento a todo lo demás, tendrá que ser ello el juzgar basado en la experiencia más simple e inmediata. La experiencia más simple es la de los sustratos sensibles, la del terreno natural de todo el mundo concreto. Así pues, habremos de orientarnos por el *juicio basado en la percepción externa*, en la percepción de los cuerpos, para estudiar ahí ejemplarmente las estructuras del juzgar predicativo en general y su construcción sobre el fundamento de las operaciones pre-predicativas.

El juzgar, que se funda en la percepción sensible, y la explicación, en la que casi siempre se traduce de inmediato la percepción, y esta misma, presuponen ya la satisfacción de un interés puramente contemplativo por los sustratos últimos, pre-dados y afectantes, los cuerpos. Lo que en primer término se persigue en la esfera pre-predicativa es, pues, el logro consecuente del interés de la percepción. Con esto no queremos decir que en el contexto de la experiencia concreta del mundo siempre se tenga que llegar de inmediato a eso. La regla será, por el contrario, la transición de la αἴσθησις del simple percatarse sensible, al obrar, al valorar, etcétera, a la aprehensión de las cosas como agradables, útiles, etcétera, antes de que, por razones especiales, se llegue alguna vez a tener ese interés puramente contemplativo. El yo, que vive en forma concreta en su medio ambiente, entregado a sus fines prácticos, no es de ningún modo en primer lugar un yo contemplativo. Para el yo en su mundo vital concreto la contemplación de algo-que-es representa una conducta que puede adoptar ocasional y pasajeramente, sin que tenga una característica especial. Pero la ulterior reflexión filosófica sobre la estructura del mundo de la experiencia inmediata, de nuestro mundo vital, revela que a la percepción contemplativa le corresponde una característica, en la medida en que descubra y tenga por tema estructuras del mundo que se hallen siempre en la base también de toda conducta práctica, aun cuando no resulten temáticas de una manera constante. *El interés que se satisface mediante*

la percepción contemplativa constituye la activación de la αἴσθησις *fundamental, de la* doxa *pasiva originaria,* de aquellos estratos fundamentales en que se basa toda experiencia en el sentido concreto. De este modo, la percepción externa y el interés contemplativo-perceptivo tienen la ventaja de que en aquélla las cosas son aprehendidas de tal manera, que la tendencia del juzgar hacia la confirmación se puede cumplir con mayor facilidad. En efecto, los objetos de la percepción pura, los sustratos aprehensibles con simplicidad por los sentidos, las cosas naturales —y esto significa: las cosas como cuerpos naturales de acuerdo con su nivel fundamental— son los que en cuanto tales no son relativos, los que se sostienen como identidades objetivas estables, a pesar de todas las relatividades del contacto mundano circundante con lo pre-dado y los que como tales pueden confirmarse y juzgarse.

Así, el percibir y el juzgar con base en la percepción no sólo se relaciona con una constante en todo cambio y toda relatividad de los mundos-en-torno, sino que al mismo tiempo, como interés contemplativo que se satisface consecuentemente en una modificación que incluye las idealizaciones mencionadas, es aquella actitud que se encuentra a la base de la ciencia teórica y que permite una confirmación con la meta de la objetividad, de lo válido "de una vez por todas" y "para cada uno". Por consiguiente, es también *aquel modo de evidencia pre-predicativa, en el que se funda el juzgar predicativo, como lo considera la lógica tradicional.* En cambio, al orientarse ésta según la confirmación científica y la tendencia a la ciencia y a la teoría de la ciencia, no ponía en tela de juicio los entrelazamientos de la conducta conocente con la práctica y la valorativa, ni investigaba cómo está constituido un juzgar que no sirve de esta manera al interés conocitivo puro, sino al interés práctico en el sentido más general, ni cómo la evidencia predicativa se construye sobre este ámbito de lo pre-predicativo, sobre la evidencia práctica y emotiva. Es indiscutible que se trata aquí de fuentes propias en que el ser se da por sí mismo, de descubrimiento de determinaciones que por su esencia sólo

pueden ocurrir en el obrar práctico mismo y no en la mera contemplación. Pero aquí no preguntamos precisamente sobre estos modos del darse por sí mismo ni sobre la manera como eventualmente se puede construir *sobre ello* una objetivación judicativa; por el contrario, creamos la ficción de que el yo, en una actividad puramente contemplativa, se dirige de inmediato a lo que es tal como le es pre-dado en forma pasiva-afectiva, sin ningún propósito ni interés ulterior que el contemplativo. En otras palabras, creamos la ficción de un sujeto que se conduce sólo contemplativamente y que no es movido a ninguna acción práctica por lo que es, lo cual lo afecta según el mundo circundante.

Aun así, el análisis de la percepción contempladora y del juicio predicativo, que se construye sobre ella, tendrá también una importancia fundamental para las cuestiones ulteriores acerca de la relación entre esta actividad teórica y la actitud práctica y valorativa. Pues la forma y manera como sobre la actividad perceptivo-contempladora se construye la actividad de la predicación propiamente dicha, es del todo igual, sea que esta conducta contempladora, puramente cognitiva, se encuentre ella misma al servicio de una acción, sea que constituya un fin en sí mismo, y es del todo igual, sea que a su vez preceda a una acción o sea posterior a ella. La superposición de la síntesis predicativa sobre la pre-predicativa es en ambos casos la misma por su estructura, sólo que precisamente al tratarse de una conducta práctica activa y de un juzgar referido a esa conducta y al servicio de ella, las estructuras que anteceden a la predicación son más complicadas en los niveles pre-predicativos y no una mera percepción.

Así, la preferencia por la percepción tiene un fundamento ulterior en la *mayor simplicidad*. Es sin duda una norma metódica el iniciar tales análisis con lo más simple para ir avanzando hacia lo más complejo. En este ámbito de la percepción meramente contemplativa es donde con más facilidad se puede mostrar cómo el juicio predicativo se construye sobre la experiencia perceptiva pre-predicativa; aquí existen evidencias objetivas que sin mayor esfuerzo deben hacerse

visibles como pre-predicativas, precisamente la evidencia de la percepción contemplativa y de la explicación, evidencia que no se basa en ninguna otra. Las síntesis señaladas ahí adquieren con ello la importancia de síntesis *ejemplares.* Investigar el tránsito más complicado hacia la predicación a partir de la conducta práctica y en su contexto, así como la clase de las síntesis puestas aquí en cuestión, constituiría el objeto de estudios particulares.

La misma razón de mayor simplicidad y transparencia se aplica cuando los análisis —a fin de obtener con ellos un ejemplo de síntesis pre-predicativa, que conoce y juzga, y de síntesis predicativa fundada en aquélla— se orientan ante todo hacia la percepción de objetos *en reposo,* inmóviles, y no se aduce la percepción del movimiento y el juicio sobre un ser movido, mucho más difíciles de analizar. Tiene que quedar abierto qué clase de modificaciones resultarían, si se tomara en cuenta esa percepción, pero es probable que se revelara como continua una estructura básica de la síntesis y explicación, así como de la síntesis predicativa construida sobre ella.

Al carácter ejemplar de las siguientes investigaciones se debe también que se refieran sólo al juicio *categórico.* Sería asunto de otros estudios el realizar una similar derivación genética también para las otras formas de juicio. Nuestro tema será, pues, *el juicio categórico sobre la base de la percepción.* Aquí se presenta además una limitación adicional: en la percepción, los objetos están dados como realmente existentes, en contraste con la fantasía. También la fantasía tiene su manera en que se dan las objetividades; pero no son objetos reales, sino cuasi-reales, son objetos del ámbito del "como si". Si enfrentamos una a otra la realidad y la cuasi-realidad como ámbito de la posicionalidad, por un lado, y de la neutralidad, por el otro, entonces, al excluir las vivencias de la fantasía, se expresa —al menos para el comienzo— la limitación de la contemplación al ámbito de la posicionalidad, es decir, de la conciencia que da el ser supuestamente real. Más adelante tendremos que tomar en cuenta también las vivencias de la fantasía y los juicios basados en ella.

No hace falta, probablemente, subrayar una vez más que los análisis así delimitados se van a mover únicamente en el ámbito del ser-sólo-para-mí con exclusión del ser-con de los otros, y que en ese ser-para-mí de ningún modo se puede hablar todavía de todas las idealizaciones, del ropaje de ideas que cubre al mundo de la experiencia pura. Aquí debemos investigar en sus últimos fundamentos las evidencias más originarias, de las cuales surge el juzgar predicativo. Por supuesto, al hablar de esta originariedad no se quiere decir de ningún modo que estas investigaciones, transpuestas dentro de la estructura total de la sistemática constitutiva de la fenomenología, se refieran a un nivel totalmente elemental. Aun cuando se inicien con un análisis de la percepción de objetos individuales físico-espaciales, no por ello su tema es la constitución de la cosa perceptible y, más allá, de un mundo exterior físico-espacial; por el contrario, las estructuras de la percepción se utilizan sólo en la medida necesaria para comprender cómo sobre la experiencia perceptiva sensible se construyen las operaciones lógicas con su resultado de estructuras lógicas; cómo sobre la base de la percepción se crean mediante espontaneidad lógica los objetos categoriales, las objetividades circunstanciales y generales.

Así pues, en el punto en que comienzan nuestros análisis se presuponen ya múltiples estratos y operaciones constitutivos; se presupone que ya está constituido un *campo* de objetos físico-espaciales pre-dados y con ello se presupone todo el estrato de investigaciones constitutivas que se relacionan con la constitución de la percepción de las cosas en todas sus etapas. Se refieren a la formación constitutiva de campos particulares de sentido, a la acción combinada de los campos de sentido particulares, a los ámbitos particulares de la sensibilidad para la percepción de una cosa totalmente concreta, a las cinestesias, a la relación con un cuerpo del perceptor, que funciona normalmente, y así, etapa tras etapa, primero a la constitución de la cosa sensible como objeto en reposo y finalmente como algo que mantiene un nexo causal con otras cosas. También se presupone con lo anterior la ya realizada constitución de la cosa como objeto temporal, exten-

dido temporalmente y, por otro lado, la constitución de los actos individuales, en los que se constituye la objetividad espacial, en la conciencia interna del tiempo. Todo ello son dimensiones de estudios constitutivos que se encuentran a mayor profundidad que los aquí realizados y a los que aquí sólo se debe apuntar, a fin de que haya claridad acerca del sitio que ocupan nuestras investigaciones en la sistemática constitutiva total.

Primera Parte

LA EXPERIENCIA PRE-PREDICATIVA (RECEPTIVA)

Capítulo I

LAS ESTRUCTURAS GENERALES DE LA RECEPTIVIDAD

§ 15. *Transición al análisis de la percepción externa*

A partir de los actos de la percepción externa en cuanto conciencia de la presencia corpórea de objetos físico-espaciales individuales estudiaremos a continuación ejemplarmente en qué consiste la esencia de la operación conocitiva pre-predicativa y cómo se construyen sobre ella las síntesis predicativas. Si al hacerlo distinguimos diferentes estructuras en este ámbito de la percepción, que representa sólo una sección parcial del ámbito entero de las experiencias dóxicas objetivadoras —estructuras como la del estar pre-dado pasivo y de la orientación activa del yo, de interés, de receptividad y espontaneidad—, debemos subrayar que tales diferencias no se limitan al ámbito de la percepción o, en general, a las experiencias dóxicas, sino que se trata de estructuras que se pueden encontrar del mismo modo en todos los demás campos de la conciencia. O sea que existe una pasividad originaria no sólo de objetos sensibles dados, de "datos del sentido", sino también de la sensación y, en contraste con ello, no sólo existe una orientación objetivadora activa, como sucede en la percepción, sino también algo semejante en el valorar y en el agradar; y también aquí hay análogos de la evidencia, o sea también de la percepción, como un darse por sí mismo [*Selbstgebung*] originario de valores, de fines, etcétera.

El percibir, la orientación perceptiva hacia objetos particulares, su contemplación y explicación, constituye ya una *labor activa del yo.* En cuanto tal presupone que ya nos está *pre-dado* algo, a lo cual podemos dirigirnos en la percepción. Y no sólo están pre-dados los objetos individuales, aislados por sí, sino que siempre existe un *campo* de lo pre-dado, del cual se destaca algo individual y, por así decir, "estimula" a la percepción, a la contemplación perceptiva. Decimos que lo que nos estimula a la percepción está pre-dado en nuestro mundo circundante, afectándonos desde éste. Pero de acuerdo con nuestras explicaciones introductorias, vamos a dejar aquí de lado el hecho de que siempre se trata de una percepción de objetos del mundo, por lo pronto de nuestro mundo circundante. Pues ello implica que es algo que existe de manera objetiva, algo que no es sólo perceptible para mí, sino también para otros, para mis semejantes. Con la limitación señalada sólo presuponemos que se trata de un campo de objetos destacados *para mí,* a los cuales me dirijo perceptivamente. La constitución de este campo sería por sí misma un tema de análisis propios y muy extensos. En el marco de esta investigación deben bastar unas pocas indicaciones.

§ 16. *El campo de los pre-datos pasivos y su estructura asociativa*

Tomemos el campo de los pre-datos [*Vorgegebenheiten*] pasivos en su originariedad, que por supuesto sólo podemos establecer abstractivamente; es decir, dejemos de lado todas las cualidades de conocencia [*Bekanntheit*], todos los rasgos familiares con los que se nos presenta ya por anticipado, a base de experiencias anteriores, todo lo que nos afecta. Si lo tomamos tal como es antes de que la actividad del yo haya practicado ahí cualesquiera operaciones, dándole algún sentido, propiamente no constituye todavía un campo de objetividades. Pues el objeto, como mencionamos ya, es producto de una operación objetivadora del yo y, en sentido estricto, lo es de una actividad juzgadora predicativa. Mas no por ello este campo es un mero caos, una mera "confusión" de "datos",

sino un campo con estructura determinada, con objetos que se destacan y particularidades ordenadas. Un *campo de sentido,* un campo de datos sensibles, por ejemplo ópticos, constituye el modelo más sencillo en el que podemos estudiar esa estructura. Aun cuando un campo de sentido, una unidad ordenada de datos sensibles —por ejemplo, de colores— no está dado inmediatamente como objeto en la experiencia, en la que los colores ya se "aprehenden" siempre como colores de cosas concretas, colores de superficies o "manchas" sobre un objeto, etcétera, sin embargo, es siempre posible un viraje visual abstractivo, en el que convertimos en objeto este mismo estrato aperceptivo inferior. En ello está implícito que los datos sensibles que han de ser destacados mediante la abstracción ya son ellos mismos unidades de identidad, que aparecen de múltiples modos y que luego se pueden convertir a su vez, en cuanto unidades, en objetos temáticos; la visión presente del color blanco con esta iluminación, etcétera, no es el color blanco mismo. De igual manera, también los datos sensibles, a los que podemos dirigir nuestra mirada en cualquier instante como al estrato abstracto de las cosas concretas, son ya productos de una síntesis constitutiva, que en cuanto nivel más bajo presupone las operaciones de la síntesis en la conciencia interna del tiempo. Son operaciones ínfimas, que necesariamente ponen en conexión a todas las demás. La conciencia del tiempo representa la sede originaria de la constitución de la unidad de identidad en general. Pero es sólo una conciencia que establece una forma general. La constitución del tiempo sólo logra establecer una forma universal de orden de la sucesión y una forma de la coexistencia de todos los datos inmanentes. [1] Pero la forma no es nada sin contenido. Un dato inmanente que permanece sólo es permanente como dato de su contenido. Así, las síntesis que establecen la unidad de un campo de sentido, son ya, por decirlo así, un nivel superior de operaciones constitutivas.

Observemos ahora un unitario campo de sentido, como está dado en una presencia inmanente, y preguntemos cómo es

[1] Cf. *infra,* § 38.

posible en él, en general, la conciencia de algo particular destacado, y preguntemos también qué condiciones esenciales se deben cumplir para que se produzca la conciencia de una pluralidad destacada de objetos iguales o semejantes.

Cada uno de estos campos de sentido es algo unitario por sí, es una *unidad de la homogeneidad*. Respecto de todo otro campo de sentido mantiene una relación de heterogeneidad. Una cosa particular en él se destaca al ser *contrastada* con algo, por ejemplo, manchas rojas sobre un fondo blanco. Las manchas rojas contrastan con la superficie blanca, pero, unas con otras, se hallan fundidas sin el menor contraste, si bien no de tal manera que fluya la una en la otra, sino en una especie de fusión a distancia: se las puede hacer coincidir como iguales. Desde luego, también en todo contraste permanece algo de afinidad y fusión; las manchas rojas y la superficie blanca son originariamente afines entre sí como datos visuales. Y esta homogeneidad se distingue de la heterogeneidad de datos de naturaleza diferente, por ejemplo, acústicos. Así, *en cuanto a su contenido, las síntesis más generales de datos sensibles destacados* —los cuales se amalgaman en la presencia viva de una conciencia en cualquier momento— son las que se establecen por *afinidad* (*homogeneidad*) y *extrañeza* (*heterogeneidad*). Claro está que se puede decir que la semejanza entre datos particulares no establece un lazo real. Pero por ahora no hablamos de constituciones reales, sino del modo y manera en que se da el nexo inmanente de los datos de la sensación.

La afinidad o semejanza puede darse en diversos grados, dentro del límite de la afinidad más completa, de la igualdad indiferenciada. Dondequiera que no existe una igualdad total, el *contraste* va de la mano con la semejanza (afinidad): se destaca lo desigual sobre el fondo de lo que es común. Cuando pasamos de una igualdad a otra, la nueva igualdad se presenta como *repetición*. En cuanto a su contenido llega a cubrirse completa e indiferenciadamente con la primera. Es esto lo que designamos como *fusión*. También cuando pasamos de lo semejante a lo semejante se produce una especie de coincidencia, pero sólo parcial al lado de un

simultáneo antagonismo de lo que no es igual. También en esta superposición de lo semejante existe algo así como una fusión, pero justo sólo de los elementos iguales; no es una fusión pura y perfecta, como la que se da en la igualdad total. Lo que en una descripción puramente estática se da como igualdad o semejanza debe considerarse ya ello mismo como producto de una o de otra especie de síntesis de coincidencia, de una síntesis que designamos con la expresión tradicional de *asociación,* sólo que transformando su sentido. El fenómeno de la génesis asociativa es el que domina esta esfera del pre-dato pasivo, construyéndose por estratos sobre las síntesis de la conciencia interna del tiempo.

El término "asociación" designa en este contexto una *forma de regularidad de la génesis inmanente,* que en general pertenece por su naturaleza a la conciencia. El hecho de que pueda llegar a ser un tema general de la descripción fenomenológica y no sólo de la psicología objetiva, se debe a que el fenómeno de la *indicación* [*Anzeige*] es que algo se puede mostrar fenomenológicamente. (Esta idea, ya elaborada en las *Investigaciones lógicas,* formaba ya ahí el núcleo de la fenomenología genética.) Todo concepto de la asociación y de su regularidad como una especie de legalidad natural psicofísica obtenible mediante inducción objetiva, tendrá que quedar excluida de este contexto. La asociación se entiende aquí de manera exclusiva como el *nexo puramente inmanente del: "algo recuerda a algo"*, "una cosa señala a la otra". Sólo podemos alcanzar a mirar este fenómeno concretamente donde tengamos objetos particulares que se destacan, datos particulares que resaltan desde un campo: el uno nos hace recordar al otro. Y esta relación misma se puede mostrar fenomenológicamente. Se da a sí en sí misma como génesis; un miembro se caracteriza conscientemente como lo que evoca, el otro como lo evocado. Por supuesto, no siempre se da la asociación originariamente en esta forma. Se dan también casos de asociación mediata en que se saltan miembros intermedios, es decir, una asociación en que los miembros intermedios y las semejanzas inmediatas que exis-

ten entre ellos no aparecen explícitamente en la conciencia. Pero *toda asociación inmediata es asociación por semejanza.* Por su naturaleza misma no es posible de otra manera más que por la semejanza de diverso grado en cada caso, hasta el límite de la igualdad total. [2] Así, todo contraste originario descansa también en la asociación: lo diferente se destaca del fondo de lo común. Homogeneidad y heterogeneidad son, pues, el resultado de dos diferentes modos fundamentales de unión asociativa. Otro modo diverso de los anteriores es el de la unión de presente y no-presente. La unidad de un campo sensible es unidad, por lo tanto, sólo gracias a la fusión asociativa (asociación homogénea), del mismo modo que su ordenamiento y estructuración, así como toda formación de grupos e igualdades, se constituyen en él mediante el efecto de la asociación: lo semejante es evocado por lo semejante y contrasta con lo desemejante. Esto se puede descubrir, por lo pronto, en la estructura de un campo sensible homogéneo; pero después es válido también del mismo modo para todos los datos, incluso para los más complejos. Y lo que designamos como campo de percepción, como el campo de los pre-datos pasivos, al que se dirige la aprehensión perceptiva para captar algo particular como objeto de percepción, constituye sin duda ya un "campo" de estructura mucho más compleja, constituido ya por la unificación sintética y la acción concurrente de varios campos de sentido.

§ 17. *La afección y la orientación del yo. La receptividad como nivel ínfimo de la actividad del yo*

Todo lo que es destacado en el campo, la estructuración de éste de acuerdo con igualdades y diferencias y la resultante formación de grupos, así como el destacarse de miembros aislados desde el fondo homogéneo, constituyen el producto de las más diversas síntesis asociativas. Pero no son simplemente procesos pasivos que suceden en la conciencia, sino que estas síntesis de coincidencia poseen su fuerza afectiva. Decimos, por ejemplo: lo que por su desemejanza es sacado y se destaca del fondo homogéneo "llama la atención",

2 Cf. *infra,* §§ 44 s.

y esto significa que desarrolla una *tendencia afectiva* hacia el yo. Las síntesis de la coincidencia, ya sea en la fusión indiferenciada ya sea sometida al antagonismo de lo no igual, poseen su fuerza afectiva, ejercen sobre el yo un estímulo para la orientación, ya sea que siga al estímulo o no. Si se llega a aprehender un dato sensible en el campo, ello siempre sucede sobre la base de un destacarse semejante. El dato se destaca de entre una pluralidad de cosas que afectan, debido a su intensidad. Por ejemplo, en la esfera sensible un sonido, un ruido, un color es más o menos llamativo. Se encuentran en el campo de percepción y se destacan de él, ejercen —sin haber sido todavía aprehendidos— un estímulo más o menos fuerte sobre el yo. De la misma manera puede ser llamativa una idea que surge; o también un deseo, un apetito nos puede estimular desde el fondo con insistencia. Ésta depende de la mayor o menor nitidez del destacarse; en la esfera de lo sensible depende de los contrastes, de las discontinuidades cualitativas a distancias considerables, etcétera. En el ámbito de los datos no sensibles no puede hablarse, desde luego, de tales discontinuidades cualitativas; pero también aquí existe algo análogo: de entre diversas mociones mentales oscuras que nos embargan, se desprende, por ejemplo, una idea frente a todo lo demás, ejerce un efecto sensorial sobre el yo al imponerse, por así decirlo, contra él.

Pero debemos distinguir ahora aquellas discontinuidades (en la esfera sensible ante todo las discontinuidades cualitativas o intensivas) que "efectúan" una imposición y lo que de modo parecido constituye una *condición de la imposición*, respecto de la *imposición misma*. El carácter impositivo [*Aufdringlichkeit*] presenta matizaciones graduales y lo que se impone se acerca al yo o permanece lejos; se me impone a *mí*. Distinguimos, pues, entre *aquello que se impone* y *el yo al que se impone*. Según la intensidad del carácter imposicional, lo que se impone presenta una mayor cercanía al yo o lejanía de él. Estas diferencias del carácter imposicional y las de los correspondientes estímulos sobre el yo las podemos muy bien comprobar de manera retrospectiva en el campo de la conciencia —son datos que se pueden

mostrar fenomenológicamente— así como el nexo de esa gradualidad con otros momentos, con el destacarse continuo, con la intensidad y otros momentos más mediatos, que pertenecen en su totalidad al ámbito de la asociación concebida en su sentido más amplio.

Algo nuevo se produce cuando el *yo responde al estímulo.* El estímulo del objeto intencional[3] en su tendencia hacia el yo atrae a éste con mayor o menor fuerza y el yo cede. Una tendencia gradual enlaza los fenómenos, una tendencia de la transición del objeto intencional desde el *status* del *trasfondo del yo* al del *enfrentamiento al yo*; una transformación que correlativamente es la de toda la vivencia intencional de trasfondo en una experiencia de primer plano: el yo se vuelve hacia el objeto. La orientación misma es, por lo pronto, un proceso intermediario; el dirigirse-hacia concluye con el estar del yo en el objeto y con su aprehensión por contacto. Al ceder el yo surge una nueva tendencia, una tendencia que se dirige desde el yo hacia el objeto. O sea que debemos distinguir:

1. La tendencia previa al *cogito,* la *tendencia como estímulo* de la vivencia intencional de trasfondo con sus diversos grados de intensidad. Cuanto más intensa es esa "afección", tanto más fuerte es la tendencia hacia la entrega, hacia la aprehensión. Como ya aludimos, esta tendencia muestra dos aspectos:

a) la *imposición al yo,* la atracción que lo dado ejerce sobre el yo;

b) desde el yo, la *tendencia a la entrega,* el estar atraído, el estar afectado del yo mismo. Frente a estas tendencias *previas* al *cogito* se distingue:

2. La orientación como *sometimiento* de la tendencia, es decir, la transformación del carácter tendencioso de la experiencia intencional de fondo, por la que éste se convierte en un *cogito* actual. El yo está ahora orientado hacia el

[3] Debemos recordar, una vez más, que no usamos aquí adecuadamente el término objeto. Pues, como ya hemos subrayado en varias ocasiones, en el ámbito de la pasividad originaria todavía no podemos hablar en sentido propio de objetos; cf. también *supra*, p. 66.

objeto, se dirige *por sí mismo* tendenciosamente a él. Así, en términos generales, todo *cogito, todo acto específico del yo, es un afán realizado desde el yo,* afán que presenta diversas formas de desarrollo del efecto [*Auswirkung*]. El afán puede desarrollar su efecto sin inhibición o inhibido, más o menos perfectamente, acerca de lo cual pronto hablaremos en detalle.

También esta tendencia posee diversos grados de intensidad. El yo puede estar ya atraído hacia algo que lo afecta con más o menos vigor y con diverso ritmo en el aumento de la intensidad, eventualmente incluso con la aparición de una repentina afluencia de intensidad. Correspondiendo a esto, el modo y el ritmo del seguimiento [*des Folgens*] puede tener diferencias semejantes, pero sin ser determinado sólo por ello. El yo no necesita entregarse totalmente a un estímulo poderoso y puede establecer con él una relación de intensidad diversa. El incremento de la fuerza afectiva está sin duda necesariamente condicionado por ciertas alteraciones del modo como se da un objeto en la percepción, como, por ejemplo, las del silbido de una locomotora que se nos acerca; pero este tipo de factores no tienen que tener por sí solos el efecto, de atraer la atención. No se fija uno en el estímulo violento cuando se habla con una persona "importante" e, incluso cuando es uno forzado momentáneamente, sólo puede ser una orientación secundaria, una orientación marginal o también un arrebato y una distracción sólo momentáneos sin atender a ello "a fondo".

La ejecución de la orientación es lo que designamos como *vigilia del yo.* Para hablar con más exactitud, debemos distinguir entre la vigilia como realización fáctica de actos del yo y la vigilia como potencialidad, como estado del poder-realizar-actos, estado que constituye el requisito para su realización fáctica. Estar despierto significa dirigir a algo la mirada. El ser despertado significa sufrir una afección eficaz; un trasfondo adquiere "vida", objetos intencionales se le acercan desde allí más o menos al yo, y éste o aquél atrae hacia sí eficazmente al yo. El yo está con ese objeto cuando se dirige a él.

En la medida en que el yo, al orientarse al objeto, capta lo que le es pre-dado por los estímulos que lo afectan, podemos hablar aquí de la *receptividad del yo.*

Este concepto de la receptividad, fenomenológicamente necesario, no se encuentra de ninguna manera en oposición excluyente con la *actividad del yo,* bajo cuyo título se deben reunir todos los actos que parten específicamente del polo del yo; más bien, la receptividad se debe ver como el nivel más bajo de la actividad. El yo admite lo que se le acerca y lo acoge. Así distinguimos, por ejemplo, en el término "percibir", por un lado, el mero tener conciencia de los fenómenos originales (que ofrecen objetos en su corporeidad original). En esta forma se presenta frente a los ojos todo un campo de percepción — ya en pasividad pura. Por el otro lado, bajo el término "percibir" se halla la percepción activa como *aprehensión* activa de objetos que se destacan en el campo de percepción que se extiende más allá de ellos. Del mismo modo podemos tener un campo del recuerdo y lo podemos tener en pasividad pura. Mas tampoco aquí el simple aparecer en el recuerdo es ya un hacer memoria activamente aprehensivo, que se ocupa de lo que aparece a ella (de lo que "se nos ocurre"). Evidentemente, el *concepto normal de experiencia* (percepción, recuerdo, etcétera) se refiere a la experiencia *activa,* que se traduce luego en explicativa (cf. el siguiente capítulo).

§ 18. *La atención como tendencia del yo*

Por lo que respecta especialmente al ámbito de las experiencias objetivadoras, dóxicas, en las que se nos hace consciente "lo que es", aunque sólo sea como trasfondo, tenemos en general la correspondiente *orientación dóxica,* que de ordinario tienen a la vista los psicólogos cuando hablan de *atención.* Sin embargo, cuando alguien se entrega por completo a la belleza de un cuadro, vive en el placer que le proporciona éste y no en la creencia en el ser, en la intención dirigida a lo-que-es, y también cuando alguien, al realizar un acto de trabajo manual, vive por completo en esta realización voluntaria, nos referimos también a él en la vida

cotidiana como "atento", atento a la belleza, atento al acontecer de su trabajo en los diversos estadios hasta llegar a la obra conclusa. Sin duda, ambas —la aprehensión del ser en la creencia del ser (o bien, interpretación del ser, interpretación de lo-que-es tal como es) y la acción valorativa, o bien, práctica— se fusionan, se entrelazan; de tal modo, por ejemplo, que una actividad dóxica llega a ser fundamento para una actividad de artesano, y una posterior confirmación dóxica del estar-terminado, o bien, de la obra concluida, se combina con el poner-a-un-lado práctico para su aprovechamiento futuro. También resulta claro que toda orientación no dóxica y ocupación continua con algo permite el libre cambio del enfoque en una orientación dóxica, que aprehende como existentes las estructuras de operación que resultan de aquélla y las interpreta activamente como tales.

En general, la *atención es una tendencia del yo hacia el objeto intencional,* hacia la unidad que continuamente "aparece" en el cambio de modo del dato; es una tendencia realizadora que pertenece a la estructura esencial de un acto específico del yo (de un acto del yo en el sentido estricto del término). La realización que se inicia con la orientación-hacia, el punto inicial de la realización del acto, constituye el comienzo de un estar-dirigido continuo y realizador, del yo hacia el objeto. El comienzo pre-señala la dirección de un proceso ulterior de realización sintéticamente unitario (aun cuando se lo pueda continuar de muchos modos), en el que fase por fase se cumple la tendencia que se le agregó desde el inicio y a lo largo de las realizaciones logradas hasta ese momento; pero este proceso se prolonga al mismo tiempo tendenciosamente y señala hacia nuevos estadios de realización. Y así hasta el "fin" o hasta la interrupción, eventualmente en la forma de un etcétera. O sea que el comienzo tiene un horizonte intencional, señala más allá de sí mismo en una forma vacía, que sólo en las subsiguientes realizaciones se hace concreta; remite de manera implícita a un proceso sintético continuo (eventualmente en forma indeterminada a cualquiera de las direcciones a seguir dentro de una multidimensionalidad de procesos posibles), a través

del cual se extiende una tendencia continuamente unitaria. En el transcurso presenta modos de realización continuamente modificados, cada uno con el carácter de la realización intermediaria, que en cuanto horizonte remite todavía a nuevas realizaciones.

Esta diferencia esencial en el modo de la tendencia pertenece a todas las experiencias intencionales, de manera que o el yo vive activamente "en" la experiencia, está dirigido en ella a la objetividad intencional y se ocupa de ella o, en cambio, ello no sucede así; donde en el mejor de los casos sucede que a partir de la experiencia —el modo de la experiencia de trasfondo— o bien, a partir del objeto intencional existente en ella, se produce una atracción evocadora sobre el yo, un estímulo evocador de diversa fuerza se dirige hacia el yo (que en caso de vigilar, ya se encuentra activo en algo diferente).

§ 19. *La tendencia experimentadora del yo como "interés" por lo experimentado y su repercusión en la "actividad" del yo*

Un caso especial de las experiencias intencionales de atención, de los actos del yo que están en vías de realizarse, son las experiencias dóxicas, los actos dirigidos a lo-que-es (en una eventual modalización: lo-que-es posiblemente, lo-que-es supuestamente, lo-que-no-es); entre ellas están las experiencias intuitivas en los diversos modos de inmediatez o mediatez intencional y, en fin, las evidentes, o sea, las que dan ellas mismas lo-que-es (para hablar con toda precisión; las experiencias dóxicas, ya que también la experiencia y la intuición se pueden concebir en un sentido tan general, que de esa manera abarcan todas las especies de actos y de objetos). Cuando hablemos en sentido amplio de atención y, en sentido particular, de percepción y recuerdo, haremos siempre referencia a los actos dóxicos.

Tal como ya se dijo en forma general, también aquí el inicio de la orientación, de la atención a lo-que-es, pone en juego una conducta tendenciosa, una aspiración. Es una aspiración realizadora, activa en sus diversas formas de interrupción o conclusión. El comienzo del acto perceptivo con

la "orientación-hacia" sin duda constituye ya una conciencia del ser en el objeto mismo; percibir es, en efecto, conciencia de la aprehensión del objeto en su presencia, por así decir, corpórea. Pero con el inicio de la orientación no ha alcanzado todavía su término la tendencia desde el yo. Cierto que está dirigida hacia el objeto, mas por lo pronto sólo apuntando hacia él. Podemos decir que con ella despierta un *interés* por el objeto de la percepción en cuanto que es. Estamos *dirigidos* a él mismo en forma continua; realizamos la conciencia continua de experimentarlo. El ser consciente de su existencia es, aquí, una creencia actual; gracias a la armonía con que los fenómenos perceptivos fluyen en presentación, retención y protensión originarias, como una armonía de autoconfirmación continua, la creencia constituye una certeza continua de creencia, que es cierta en esta originariedad del objeto en su presencia corpórea. Pero en esta firme orientación hacia el objeto, en la continuidad de su experiencia, existe una intención que tiende, más allá de lo dado y de su momentáneo modo de darse, hacia un *plus ultra* progresivo. No se trata sólo de un "tener conciencia" progresivo, sino de un afán permanente de nueva conciencia como un interés por el enriquecimiento de la "mismidad" [*Selbst*] objetiva, el cual se produce *eo ipso* con la prolongación de la aprehensión. Así, la tendencia de la orientación se prolonga como tendencia al cumplimiento [*Erfüllung*] total.

Lo que afecta atrae sobre sí, por de pronto en unidad indivisa, la mirada del yo. Pero esta unidad se separa de inmediato en sus elementos constitutivos; comienzan a destacarse; mientras uno de ellos se halla en el centro de atención, los demás, en cuanto pertenecientes al objeto, están temáticamente incluidos en la unidad intencional del mismo y ejercen como tales su atracción. De igual manera, junto con todo lo dado realmente se despiertan *horizontes*; por ejemplo, cuando miro de frente el objeto físico en reposo, en el horizonte tengo conciencia de su reverso no visto; la tendencia que tiene por meta al objeto, se dirige ahora a hacerlo accesible también desde el otro lado. Apenas en este enriquecimiento de lo dado, en la penetración en sus par-

ticularidades y en el ser-dado "desde todos los lados", la tendencia pasa del modo inicial de la aspiración [*Abzielung*], al modo de la consecución [*Erzielung*], que a su vez presenta sus diversos grados: consecuciones imperfectas, parciales, con componentes de la aspiración no cumplida.

Así, la tendencia se desarrolla en una múltiple "actividad" del yo. Se propone transformar la manifestación (representación) que el yo tiene del objeto exterior en siempre nuevas "manifestaciones del mismo objeto". Se mueve en la cerrada multiplicidad de las "manifestaciones posibles". Se afana por lograr siempre nuevas modificaciones de la manifestación, a fin de convertir el objeto en dato por todos sus lados. Pero, al hacerlo, se dirige a un solo objeto idéntico, que se "representa" en todas las manifestaciones; al mismo objeto desde este lado y desde aquel lado, desde más cerca y desde más lejos; pero la tendencia se propone transformar el algo en el cómo [*Etwas im Wie*] de un modo de manifestación en el mismo algo en el cómo de otros modos de manifestación. Se propone la "producción" de modos de manifestación cada vez nuevos, que también podemos llamar "*imágenes*" — un concepto de imagen que naturalmente nada tiene que ver con el de reproducción, pero que sin duda es usual en el lenguaje; así, por ejemplo, cuando se habla de la imagen que uno se hace de alguna cosa, con lo cual se quiere indicar precisamente la manera como se la ve, como se le presenta a uno.

En este sentido, todo objeto de la percepción externa está dado en una "imagen" y se constituye en la transición sintética de una imagen a otra, en lo cual las imágenes como imágenes (manifestaciones) del mismo objeto llegan a una coincidencia sintética. Toda percepción que el objeto me ofrece en esta orientación, deja prácticamente abiertos los pasos hacia las otras manifestaciones del mismo objeto, y ello ocurre en ciertos grupos de manifestaciones; las posibilidades de transición son posibilidades *prácticas*, al menos cuando se trata de un objeto que está dado como algo permanente inalterado. Existe aquí, pues, una libertad del recorrido [*Durchlaufens*] de tal modo que muevo los ojos, muevo la cabeza, cambio la posición de mi cuerpo, camino

de un lado a otro, con la mirada dirigida al objeto, etcétera. Damos el nombre de *cinestesias* a estos movimientos que pertenecen a la esencia de la percepción y que sirven para convertir en dato, de ser posible, todos los lados del objeto de la percepción. Son repercusiones de las tendencias de la percepción, en cierto sentido son "actividades", aun cuando no acciones voluntarias. De ese modo no realizo (en general) actos voluntarios. Muevo los ojos, etcétera, involuntariamente, sin "pensar en los ojos" al hacerlo. Las cinestesias correspondientes poseen el carácter de *procesos subjetivos activos;* junto con ellas va de la mano, motivado por ellas, un proceso de "imágenes" visuales o táctiles cambiantes y "accesorias", mientras el objeto me es "dado" en su permanencia estática o en su modificación. Respecto de él soy, por un lado, receptivo y, por el otro, sin embargo, productivo. La representación de las imágenes está "en mi poder"; también puedo hacer que se interrumpa la secuencia, por ejemplo, cerrando los ojos. Pero está fuera de mi poder el que, *cuando* dejo que se produzcan las cinestesias, se presente otra imagen; frente a ella soy sólo receptivo: si pongo en juego estas y aquellas cinestesias frente al objeto, se presentarán estas y aquellas imágenes. Esto es válido para el reposo y para el movimiento, para el cambio y para la permanencia.

De esta manera, el percibir que se inicia con la primera orientación del yo, está animado por *tendencias perceptivas,* tendencias del pasar continuo de unas apercepciones hacia otras apercepciones nuevas, tendencias a recorrer las variedades cinestésicas y a llevar así a término las "imágenes". Cuando esto sucede, siempre estoy orientado hacia lo que aparece, que se presenta en las imágenes, y especialmente hacia estos o aquellos de sus momentos o formas, etcétera. Este juego de tendencias, el curso tendenciosamente regulado de cinestesias motivadoras, forma parte del acervo esencial de la percepción externa. Todo son desarrollos activos, desarrollos de tendencias que se distienden en el transcurso.

En la descripción anterior se presuponía que las tendencias de la percepción desarrollan su efecto después de la primera orientación y que este desarrollo del efecto prosigue

a la luz de la orientación. Pero resulta que también los objetos de mi campo visual, por ejemplo, ejercen su estímulo y desarrollan tendencias, a las que cedo con movimientos de mis ojos, sin que me dirija a ellos con atención. Estos procesos aperceptivos en cuanto procesos activos son posibles sin la orientación del yo. Por otra parte, sólo la orientación, o bien, la realización de las apercepciones en la orientación del yo, bajo la forma de "yo percibo", es la que hace que el objeto sea *mi* objeto, objeto de mi contemplación, y que la contemplación misma, el recorrido de las cinestesias, el motivado dejar desenvolverse de las manifestaciones, sea *mi* recorrido, *mi* contemplación de lo objetivo a través de las imágenes. En el *cogito* vive el yo y esto le da a todo contenido del *cogito* su peculiar relación con el yo. La orientación misma se caracteriza como un "yo hago" y del mismo modo el desplazamiento de los rayos de mi mirada atenta, de la mirada en el modo de la orientación, es un "yo hago". Se distinguen, por lo tanto:

1) un hacer, que no es un "hacer del yo"; un *hacer previo a la orientación;*

2) el "*yo hago*", que, sin embargo, como dijimos, tampoco tiene que encerrar todavía nada de un obrar voluntario: muevo los ojos involuntariamente, mientras me dirijo con atención hacia el objeto.

§ 20. *Concepto más estrecho y más amplio de interés*

Hablamos también acerca de un *interés*, que se despierta con la orientación hacia el objeto. Ahora resulta que este interés no tiene todavía nada que ver con un acto específico de la voluntad. No es un interés que produzca por sí mismo algo así como intenciones y actos volitivos. Es sólo un *momento del afán*, que pertenece a la esencia de la percepción normal. El hecho de que hablemos de interés tiene su razón en que junto con este afán va de la mano un *sentimiento*, a saber, un sentimiento positivo, pero que no debe confundirse con una sensación de agrado ante el objeto. Sin duda puede suceder también que el objeto mismo toque nuestro

sentimiento, que nos resulte valioso, y que por este motivo nos orientemos hacia él y nos detengamos ahí. Pero de la misma manera puede ocurrir que sea algo sin valor y que despierte nuestro interés precisamente debido a su carácter detestable. Así pues, el sentimiento que forma parte del interés está orientado de manera muy peculiar. En todo caso —sea que el objeto motive nuestra orientación hacia él por el valor o por el no-valor que sentimos ante él—, se enriquecerá necesariamente su contenido de sentido en cuanto lo aprehendamos, en parte por su mera persistencia intuitiva en la percepción, en parte por la resultante evocación de sus oscuros horizontes, referidos a las posibilidades y expectativas de enriquecerse siempre de nuevo. Con esto se vincula un sentimiento propio de satisfacción gracias a este enriquecerse y, con referencia a ese horizonte de un enriquecimiento que se amplía y se intensifica, un afán por "acercarse cada vez más" al objeto y por apropiarse su mismidad [*Selbst*] de manera cada vez más perfecta. En un estrato superior este afán también puede adquirir la forma de una voluntad propiamente dicha, de la *voluntad de conocimiento,* con finalidades intencionales, etcétera. Mas esto aún no está a discusión aquí, ya que nos encontramos en la esfera de la simple percepción y de la contemplación minuciosa conectada con aquélla.

Del concepto de interés aquí desarrollado se debe distinguir otro más amplio. Este afán por penetrar en el objeto y la satisfacción con el enriquecimiento de su mismidad [*Selbst*] no se produce cuando me oriento hacia el objeto sólo en general, sino sólo cuando me dirijo a él en el sentido específico del *tema. Tema en este sentido estricto y objeto de la orientación del yo no siempre coinciden.* Yo puedo estar ocupado temáticamente con algo, por ejemplo, con un trabajo científico y, al hacerlo, me puede molestar un ruido procedente de la calle. Ese ruido penetra en mí y por un instante dirijo a él mi atención. Pero no por hacerlo he dejado escapar mi tema anterior, sino que sólo ha pasado momentáneamente a un segundo plano. Y sigue siendo mi tema, al que volveré de inmediato, una vez desaparecida la

interrupción. Con relación a esto se puede formar un *segundo concepto de interés,* o bien, de actos de interés. En este caso no entendemos por tales sólo aquellos en que estoy orientado temáticamente a un objeto —por ejemplo, en la percepción y después en la contemplación minuciosa—, sino en general todo acto, ya sea pasajero o permanente de orientación del yo, todo acto en que el yo está presente (*inter-esse*).

§ 21. *La obstrucción de las tendencias y el origen de las modalizaciones de la certeza*

Retornemos nuevamente al interés en el sentido primero y propio. La percepción concreta se produce al desarrollar su efecto el continuo afán tendencioso hacia modos siempre nuevos de darse el mismo objeto. Estas tendencias pueden desarrollar su efecto *con obstrucciones o sin ellas.*

Esto significa lo siguiente: las tendencias no son sólo un continuo afán ciego hacia modos siempre nuevos de darse el objeto, sino que van de la mano con *intenciones de expectativa,* con expectativas protencionales, que se relacionan con lo que en el transcurso ulterior de la contemplación perceptiva del objeto llegará a estar dado, expectativas por ejemplo del reverso aún no visto hasta ese instante. Así pues, toda fase de la percepción en un sistema radial de intenciones actuales y potenciales de expectativa. En el caso normal de la percepción, en el transcurso continuo y no obstruido de las fases, es decir, en la percepción de ordinario llamada simplemente así, se realiza un proceso continuo de excitación actualizadora, y, luego, de cumplimiento constante de las expectativas; aquí cumplimiento es siempre al mismo tiempo también una determinación más precisa del objeto. La *satisfacción del interés,* el cumplimiento de las tendencias en el afán progresivo de una fase de percepción a la siguiente, de un modo de darse el objeto a otro modo, es *a la vez cumplimiento de las intenciones de expectativa.* Éste es el caso normal del desarrollo libre de las intenciones; el objeto se encuentra entonces frente a nosotros en una simple certeza de creencia como algo que es y que es así.

El caso opuesto es aquel en que las tendencias son obstruidas. Entonces nos quedamos, por ejemplo, con *una sola* imagen del objeto. Este no llega a ser un dato desde todos sus lados, sino sólo "desde este lado". Entonces se interrumpe el percibir, ya sea porque el objeto desaparece del campo de la percepción y es ocultado por otro que se interpone, o porque, a pesar de que el objeto es todavía perceptible frente a nuestros ojos, otro interés más poderoso prevalece, da motivo a una diferente ocupación temática y desplaza así el interés por el objeto, sin que ese interés hubiese llegado al pleno desarrollo de su efecto y al cumplimiento de su tendencia. El interés se mantiene así más o menos insatisfecho.

a) *El origen de la negación.*

Pero hay también otros modos en que las obstrucciones pueden presentarse en el transcurso del cumplimiento de las tendencias: el interés perceptivo por el objeto puede persistir; sigue siendo contemplado, sigue dado de tal manera que se lo puede contemplar. Pero en lugar del cumplimiento de las intenciones de expectativa se presenta una *decepción*. Por ejemplo, obsérvese una esfera uniformemente roja; por un tiempo el proceso perceptivo se produce de tal manera que la captación se cumple armoniosamente. Pero después, al proseguir la percepción, se muestra poco a poco una sección de la parte posterior antes invisible y frente al trazo previo original, que reza "uniformemente rojo, regularmente esférico", surge la conciencia de lo otro, la cual decepciona la expectativa: "no rojo, sino verde", "no esférico, sino abollado". Pero en todas las circunstancias se presupone aquí una cierta medida de cumplimiento continuo, a fin de que pueda mantenerse todavía la unidad de un proceso intencional. De modo correlativo, a lo largo del fluir de las cambiantes manifestaciones tiene que conservarse una cierta unidad del sentido objetivo. Sólo así tenemos, en el curso de la experiencia y sus manifestaciones, la unanimidad de *una sola* conciencia, una intencionalidad unitaria, que abarca todas las fases y que aquí es la unidad de la conciencia per-

ceptiva *de* este objeto y la unidad de la orientación que tiende hacia la contemplación de este objeto. Un marco unitario de sentido se sostiene, pues, en un cumplimiento continuo; sólo es afectada una *parte* de la intención, que preseñala hacia la expectativa —justo la que pertenece al sector respectivo de la superficie—, y la parte correspondiente del sentido objetivo (del objeto supuesto como tal) obtiene el carácter de "no así, sino más bien de otro modo". Con ello surge un *conflicto* entre las intenciones aún vivas y los contenidos de sentido que se presentan con una originalidad recién fundada. Mas no sólo conflicto: el sentido objetivo que se acaba de constituir en su corporeidad, por así decir, arroja de la silla a su adversario; al cubrirlo con su corpulencia, cuando la expectativa era de vacío, lo que hace es subyugarlo. El nuevo sentido objetivo "verde", con su poder impresional de cumplimiento posee certeza con tal fuerza originaria que subyuga la certeza de la pre-expectativa de que era rojo. En cuanto expectativa subyugada todavía es consciente, pero con el carácter de "nula". Por otro lado, el "verde" se integra en el marco restante de sentido. El "ser verde y abollado", que se presenta en la nueva fase de la percepción, y todo el aspecto de la cosa desde el lado respectivo, continúa la serie previa de manifestaciones, que aun es consciente en forma de retención, sensiblemente con un paso uniforme.

Sin duda, se produce aquí una cierta *duplicación del contenido total del sentido de la percepción*; así como lo esperado nuevo y "otro" cubre y anula el sentido protencionalmente pre-señalado "rojo y esférico", que existía hasta ese momento en el curso de la percepción, así también sucede lo mismo de manera *retroactiva* en toda la serie precedente. Es decir, el sentido de la percepción no se altera sólo en el nuevo trecho momentáneo de ésta; la transformación noemática irradia hacia atrás, en forma de un anulamiento retroactivo, hacia la esfera de la retención y modifica su aporte de sentido, que procede de las fases perceptivas anteriores. La apercepción anterior, que se afinó de acuerdo con la idea lógicamente continuada de: "rojo y uniformemente

redondo", se "reinterpreta" de manera implícita como "verde de un lado y abollado". Esto implica esencialmente que, si hiciéramos manifiestos en un recuerdo explícito los elementos de retención, o sea, la serie de manifestaciones aún fresca en la conciencia, aunque oscurecida por completo, encontraríamos con el recuerdo, en todos sus horizontes, no sólo el pre-señalamiento [*Vorzeichnung*] anterior en la antigua estructura de expectativa y de realización, tal como entonces se había motivado originariamente, sino también, cubriéndola, el pre-señalamiento modificado en forma correlativa, que ahora remite de manera continua a "verde y abollado"; y lo hace en una forma que caracteriza como nulos los momentos opuestos pre-señalados antes. Pero, en la medida en que estos momentos de sentido lo son sólo de un sentido unitario y organizado en firme unitariedad, el sentido global de la serie de manifestaciones se alteró en su modalidad, a la vez que se duplicó. Pues el viejo sentido está todavía en la conciencia, pero ha sido cubierto por el nuevo, cancelando los momentos correspondientes.

Con esto hemos descrito el *fenómeno originario de la negación*, de la nulidad o del "anulamiento", del "de otro modo" [*"anders"*]. Lo que hemos analizado con el ejemplo de la percepción externa es válido en forma análoga para toda otra conciencia intencional (posicional) que se plantea objetos, así como para sus objetividades. Resulta así que *la negación no sólo es cosa del juicio predicativo, sino que en su forma primaria se presenta ya en la esfera pre-predicativa de la experiencia receptiva.* Cualquiera que sea la clase de objetividades de que se trate, siempre es esencial para la negación que se superponga un nuevo sentido sobre otro ya constituido, junto con el desplazamiento de aquél; y de manera correlativa le es esencial, en orientación noética, que se forme una segunda aprehensión, la cual no se encuentra *al lado de* la primera, desplazada, sino encima de ella y entra con ella en conflicto. Lucha creencia contra creencia; creencia de un contenido de sentido y un modo de intuición contra la de otro contenido de sentido en su modo de intuición.

En nuestro ejemplo, el conflicto consiste en el peculiar "anulamiento" de una intención que se anticipa, de una expectativa causada por una nueva impresión, para lo cual el término decepcionarse no es sino otro nombre; se trata de anulación en cuanto a un elemento limitado, mientras que en cuanto al resto el cumplimiento se mantiene unánime. Aquello que de manera *inmediata* se ve afectado por la anulación, aquello que primariamente lleva el carácter del "no", es el momento objetivo "rojo" y su "que-es" anticipado. Sólo como consecuencia de esto se cancela en la creencia la cosa misma en cuanto sustrato del pretendido rojo: la cosa, "pensada" como siendo roja en todas sus partes, no lo es; esta misma cosa es, por el contrario, verde en esta y aquella parte. Después del cambio que la percepción, originariamente simple y normal, ha experimentado en virtud del anulamiento, volvemos a tener una percepción parecida a la normal, en cuanto que el cambio de sentido, que va de la mano con el anulamiento, establece una percepción de sentido unitario y continuamente uniforme, en la que siempre encontramos un cumplimiento estable de las intenciones: con la inclusión de "verde" y "abollado" todo vuelve a estar en armonía. Pero una diferencia, respecto de lo anterior, consiste en que para la conciencia todavía se conserva como retención el sistema de la antigua aprehensión perceptiva, que se compenetra en parte con la nueva. Esta aprehensión antigua *todavía* es consciente, pero sólo con carácter de anulada. También se puede decir que el sentido antiguo se declara como no válido y que se le pone debajo como válido otro sentido. Éstas no son más que expresiones diferentes para la negación y la sustitución de un nuevo sentido, que ofrece cumplimiento, por el que se buscaba.

De lo anterior resulta:

1) La negación presupone aquí, en la originariedad, la constitución normal originaria del objeto, la que designamos como percepción normal como un repercutir normal y no obstruido del interés perceptivo. Tiene que existir para poder ser modificada originariamente. *La negación es una modificación de la conciencia, que se anuncia a sí misma*

como tal de acuerdo con su propia esencia. Consiste siempre en la cancelación parcial sobre el terreno de una certeza de creencia, que se mantiene a través de esa modificación y, a fin de cuentas, sobre el terreno de la creencia universal en el mundo.

2) La constitución originaria de un objeto perceptible se realiza a través de intenciones (en la percepción externa, a través de aprehensiones aperceptivas), que por su esencia pueden adoptar en cualquier momento un cambio debido a la decepción de la creencia protencional de expectativa; ese cambio tiene lugar simultáneamente con la superposición de intenciones contrapuestas, la cual se presenta por su propia esencia.

b) *Conciencia de la duda y de la posibilidad*

Mas en la esfera pre-predicativa no sólo se puede ya encontrar el fenómeno originario de la negación; también las llamadas *modalidades* del juicio, que constituyen una parte central de la lógica formal tradicional, tienen su origen y su fundamento en sucesos de la experiencia pre-predicativa. No siempre tiene que llegarse a la ruptura franca de una percepción que se realiza normalmente, a una franca decepción de una de las intenciones de expectativa pertenecientes a ella. En lugar de la simple cancelación puede surgir también un mero hacerse dudosa, con lo cual no es cancelada sin más una aprehensión perceptiva que hasta entonces era simplemente válida. *La duda representa un modo transitorio hacia la anulación negadora,* pero ese modo también puede presentarse como estado permanente. Observamos, por ejemplo, una figura de pie en un escaparate y de momento la tenemos por un hombre real, digamos, un empleado que se ocupa en ese momento en el escaparate. Pero luego comenzamos a titubear y pensamos en la posibilidad de que se trate sólo de un maniquí. La duda se puede resolver en uno u otro sentido, cuando nos fijamos más en la figura; sin embargo, durante un lapso de tiempo puede mantenerse un estado de indecisión, de duda, acerca de si se trata de un hombre o un maniquí. Se superponen aquí dos aprehensiones

perceptivas; la primera se mantiene en la percepción de curso normal, con la que empezamos; durante un rato vimos allí a un hombre, unánime e indiscutiblemente, como las otras cosas circundantes. Eran intenciones normales, en parte satisfechas y en parte sin satisfacer, que se satisfacían normalmente y sin conflicto, sin ruptura alguna, en la sucesión continua del proceso perceptivo. Mas luego se produce no una ruptura franca bajo la forma de una decepción decidida, o sea, no ocurre un conflicto de una intención expectante contra una nueva manifestación percibida, que aparece cancelando la primera; más bien, de improviso el contenido pleno y concreto de la manifestación propiamente dicha recibe un segundo contenido, que se superpone a aquél: la manifestación visual, la figura espacial repleta de color, estaba provista de un halo de intenciones de aprehensión, el cual daba el sentido de "cuerpo humano" y, en general, de "hombre"; ahora se superpone a eso el segundo sentido de "maniquí vestido". Nada se modifica en lo propiamente visto, incluso existen aún más rasgos comunes; en ambos casos se aperciben vestidos, cabellos, etcétera, pero en uno se aperciben carne y sangre, y en el otro, por ejemplo, madera pintada. Uno y el mismo complejo de datos sensoriales constituye la base común de dos aprehensiones superpuestas una a otra. Ninguna de las dos queda cancelada durante la duda; se hallan en conflicto recíproco, cada una posee, en cierta medida, su propia fuerza, ha sido motivada o casi desafiada por la situación perceptiva que había hasta ese momento y por su contenido intencional. Pero una pretensión se enfrenta a la otra; una cosa lucha con la otra y sufre de ella lo mismo. En la duda el conflicto queda indeciso. Puesto que los horizontes vacíos sólo constituyen una objetividad junto con el núcleo intuitivo común, tenemos después una *bifurcación de la percepción normal originaria* —que constituía sólo *un* sentido en unanimidad— en una *doble percepción*, hasta cierto punto. Son dos percepciones que se compenetran en virtud del contenido común de su núcleo. Y, con todo, propiamente no son dos, pues su conflicto señala también un cierto desplazamiento mutuo. Si

una de las aprehensiones se apodera del núcleo intuitivo común, si está actualizada, vemos, por ejemplo, un hombre. Pero la segunda aprehensión, orientada hacia el maniquí, no se ha convertido en nada; ha sido reprimida y se la ha despojado de su fuerza. En eso resalta de pronto la aprehensión de maniquí; vemos el maniquí y entonces la aprehensión de hombre es la puesta fuera de función, la reprimida.

La duplicación no es, pues, realmente una duplicación de percepciones, aun cuando en ambas existe el carácter fundamental de la percepción, a saber, la conciencia de corporeidad. Si la apercepción de hombre se transforma en la apercepción de maniquí, entonces primero está ahí corporalmente el hombre y después el maniquí. Pero en realidad ninguno de los dos está ahí, tal como el hombre se hallaba ahí antes de iniciarse la duda. Evidentemente se ha modificado el modo de la conciencia, aun cuando el sentido objetivo y su modo de manifestación tienen, igual que antes, el modo de la corporeidad. Sin embargo, el modo de la creencia o, a su vez, del ser, se ha cambiado esencialmente; la manera como se da en la conciencia lo que aparece en forma corpórea ha resultado ser distinta. En vez de darse en la conciencia como simplemente-ahí, cual sucede en la percepción normal, que transcurre en un solo sentido y a la vez en concordancia, ahora es consciente como cuestionable, como dudoso, como conflictivo: es combatido por otra manifestación, por un dato corpóreo de otra fase de la percepción y en el conflicto se compenetra con ella.

Lo anterior se puede expresar también así: la conciencia, que hace consciente en forma originaria, corpórea, no sólo posee el *modo de la corporeidad* —que la distingue de la conciencia actualizadora [*vergegenwärtigenden*] y de la conciencia vacía, las cuales no hacen consciente en su corporeidad el mismo sentido objetivo— sino que también tiene un *modo cambiante de validez o de ser*. La percepción normal, originaria, tiene el *modo primario de lo existente*, de lo válido en general; es la certeza ingenua en sí; el objeto que aparece se encuentra ahí con certeza indiscutida e inquebrantada. Lo indiscutido señala hacia posibles disputas o aun ruptu-

ras, precisamente hacia aquellas que, como las descritas, sufren a la hora de escindirse una modificación de su modo de validez. En la duda, las dos corporeidades en conflicto tienen el mismo modo de validez "cuestionable" y todo objeto cuestionable es precisamente algo discutido, algo discutido por otro.

Pero todo lo anterior no sólo es válido para la momentánea situación perceptiva en la fase actual, sino que, así como en la negación, también aquí el conflicto es esencialmente retroactivo para las fases ya transcurridas. También en ellas la conciencia de un solo sentido se divide en una de múltiples sentidos: es decir, el escindirse con su superposición aperceptiva continúa en la conciencia retentiva. Si realizamos luego la actualización explícita del camino recorrido por la percepción antes de la duda, aquélla ya no está ahí como cualquier otro recuerdo en su sentido único, sino que ha adquirido la misma duplicación; en todas partes, la apercepción de maniquí se ha superpuesto a la apercepción de hombre. Lo mismo puede decirse acerca del recuerdo. En virtud de la retrorradiación hacia la retención y, por lo tanto, hacia la reminiscencia explicativa, también en ella se realiza una modalización. Naturalmente, sólo tenemos a la vista trechos del pasado para lo mismo que perdura todavía ahora como corporalmente presente. Mientras el recuerdo normal, por ser reproducción de una percepción normal, hace consciente como algo que en verdad existe lo reproducido en el modo normal de validez de la certeza, el otro recuerdo, capaz de escindirse por obra de aquella retrorradiación, ofrece el modo cambiado de validez de lo "cuestionable", cuestionable si ha sido así o de otra manera, si ha sido como hombre o como maniquí.

También en este caso del hacerse dudoso se encuentra, como en la negación, algo que *obstruye* el curso del cumplimiento de la tendencia del interés perceptivo. No llega a producirse, ciertamente, una obstrucción de las tendencias perceptivas en la forma de la decepción cabal, como sucede cuando se niega, pero tampoco se alcanza una satisfacción y un cumplimiento armoniosos de las intenciones de expec-

tativa que pertenecen al percibir. Su transcurso y, con él, la satisfacción del interés, se obstruye de tal manera que el yo, cediendo al empuje de las afecciones, no alcanza la certeza simple ni tampoco la cancelación de la certeza, sino que, por así decir, se ve atraído hacia uno y otro lado entre diferentes *inclinaciones de creencia,* sin poder decidirse por ninguna de ellas en caso de duda. Oscila entre la aprehensión de hombre o de maniquí. Las anticipatorias intenciones de expectativa, pertenecientes a la percepción, no ofrecen ningún pre-señalamiento unívoco, sino ambiguo. Esto conduce a un conflicto de conciencia con una inclinación de creencia hacia cada lado. En efecto, al actualizar primeramente para sí el yo las motivaciones que lo llevan hacia uno de los lados, hacia la aprehensión de "hombre", obedece él a la exigencia armoniosa que tiende a ese lado. Y al entregarse en cierto modo exclusivamente a ella —con lo que se excluye de la acción la tendencia que habla en favor del otro lado, del "maniquí"— sufre una fuerza de atracción, una inclinación por orientarse hacia la certeza. Y lo mismo ocurre también al actualizarse las intenciones opuestas.

Así se modaliza el acto perceptivo normal del yo con su simple certeza de creencia en los actos que llamamos *suposiciones de creencia* [*Glaubensanmutungen*]. En vista del aspecto noemático, el de los objetos conscientes, hablamos también de *suposición de ser.* Esto significa que la afección parte del objeto que, así como su pareja enemiga, se *supone* que es y que es así para el yo. A esto capaz de suponerse damos también el nombre de *posible* (considerado al margen de la relación con el yo); en este conflicto entre las inclinaciones de creencia o, correlativamente, entre suposiciones de ser, es donde tiene su origen un *concepo de posibilidad.* El *ser-posible,* la *posibilidad es, pues, un fenómeno que, como la negación, aparece ya en la esfera pre-predicativa* y se encuentra ahí con máxima originariedad en su propio ambiente. En este caso son las *posibilidades problemáticas* las que se hallan en conflicto. Podemos llamarlas también posibilidades *cuestionables.* Pues designamos como *intención cuestionante* aquella que, surgida en la duda, se dirige a la

decisión por uno de los miembros de la duda capaz de suponerse. Sólo donde entran en juego suposiciones y contrasuposiciones, *en favor* y *en contra* de las cuales habla algo, puede hablarse de *cuestionabilidad*. Pero la expresión más característica para esta especie de posibilidad es la de *posibilidad capaz de suponerse.*

Sólo en este caso de posibilidades, en cuyo favor habla algo, podemos referirnos también a *probabilidad*: en favor de uno de los dos lados, dentro de la situación global de la percepción, puede ser mayor la inclinación de creencia o bien, la suposición de ser, y en favor del otro lado puede ser menor: "es probable que sea un hombre". Es más lo que habla en favor de la posibilidad de que sea un hombre. La probabilidad designa, por lo tanto, *el peso que le corresponde a las suposiciones de ser.* Lo capaz de suponerse lo es en mayor o menor grado, y ello es válido también en la comparación de todas las eventuales y múltiples posibilidades problemáticas, que pertenecen a una y la misma disputa y están vinculadas sintéticamente a través de él: pues también el conflicto, la escisión de una conciencia en obstrucciones recíprocas, crea una unidad; noemáticamente constituye la unidad de lo opuesto, de las posibilidades que de este modo se ven ligadas una a otra.

c) *Posibilidad problemática y posibilidad abierta*

La peculiaridad de la posibilidad problemática, que surge de la situación de duda, se destacará aún más si la contrastamos con otra especie de posibilidad, la que designamos como *posibilidad abierta,* y cuya aparición se funda también en la estructura del proceso perceptivo, precisamente del proceso perceptivo que se desarrolla sin obstrucciones ni interrupciones. Por supuesto, lo que en el horizonte aperceptivo de una percepción ha sido pre-señalado en forma intencional, no es posible, sino cierto. Y sin embargo, en tales pre-señalamientos siempre se encuentran incluidas posibilidades y aun complejos de posibilidades múltiples. El pre-señalamiento, que en la percepción de una cosa por la parte del frente está dado para las partes no vistas, es un pre-señalamiento

general indeterminado. Esta generalidad constituye un carácter noético de la conciencia que pre-señala de manera vacía y, correlativamente, constituye para lo pre-señalado un carácter de su sentido objetivo. Por ejemplo, el color del reverso de la cosa no está pre-señalado como un color perfectamente determinado, cuando nosotros desconocemos todavía la cosa y no la hemos visto ya en detalle por el otro lado; pero sí está pre-señalado "un color", y quizá algo más. Si el anverso muestra algún dibujo, esperaremos encontrar también en el reverso el dibujo continuado; si se trata de un color regular con diversas manchas, supondremos tales manchas también en el reverso, etcétera. Pero subsiste la indeterminación. Ahora bien, este pre-señalamiento, como todas las demás intenciones en la percepción normal, tiene el modo de la certeza ingenua; pero tiene ese modo precisamente de acuerdo con *lo que* ofrece a la conciencia y *cómo* lo ofrece, esto es, con el sentido en que lo hace consciente. Lo cierto es "un color cualquiera en general" o "un color en general interrumpido por manchas", etcétera; constituye, por lo tanto, una generalidad indeterminada.

Naturalmente, el uso del término "generalidad" aquí no es más que un concepto auxiliar para describir indirectamente lo que señala hacia los fenómenos mismos. Pues no cabe pensar aquí en conceptos lógicos, en generalidades clasificadoras o generalizadoras, sino más bien sencillamente en esta pre-significación [*Vormeinung*] de la percepción, tal como se encuentra en ella con su modo de conciencia que es lo indeterminado [*Unbestimmheit*].

La explicabilidad en forma de actualizaciones pertenece a la esencia general de toda intención vacía, o sea también de una pre-interpretación [*Vordeutung*] indeterminada. Con libertad, por ejemplo, imaginándonos que damos la vuelta alrededor del objeto, podemos formarnos actualizaciones que intuitivizan [*veranschaulichende*] lo no visto. Si lo hacemos así, aparecen intuiciones de colores perfectamente determinados. Pero dentro del marco de la indeterminación es manifiesto que podemos variar libremente esos colores. Esto significa que si nos orientamos puramente hacia una simple

intuitivización [*Veranschaulichung*], es decir, hacia un cuasi-cumplimiento de la percepción mediante series perceptivas actualizadas, se presentará en cada caso por cierto una intuición concreta con un color determinado; pero este color no ha sido pre-señalado, en consecuencia, tampoco exigido: lo que se actualiza está ahí como cierto, precisamente como el reverso, pero justamente en una conciencia de indeterminación. Cuando aparecen otras intuiciones actualizadoras, con colores diferentes, tampoco se extiende la certeza a éstas; para ninguna de ellas se ha decidido algo de antemano, ninguna ha sido exigida.

Lo anterior es válido para la intuición pre-actualizadora de lo hasta hoy no visto. Si la contrastamos con la ausencia de un auténtico cumplimiento en el proceso real de la percepción, vemos que en ella se caracteriza como cierta en sí misma la aparición de colores que satisface al pre-señalamiento indeterminado. Aquí surge, con certeza, una particularización que determina y, con ello, una elevación del conocimiento. El trecho de percepción, que se presenta como algo nuevo, lleva en su contenido de certeza lo indeterminadamente general, que estaba pre-señalado, en una concreción que determina más de cerca, la cual, abarcada por la unidad de la certeza perceptiva, llena en forma unitaria el pre-señalamiento, la pre-expectativa. Ese llenar es a la vez un auge de conocimiento. Con la actualización ilustradora ello no ocurre, sin embargo; cualquier otro color puede servir de igual manera en vez del que aparece en este momento. La actualización está provista con el modo de certeza sólo en tanto que, pese a la coloración determinada que aparece ahí, conserva su modo de indeterminación con respecto a ella. En efecto, sólo así se distingue de un recuerdo determinado, como el que tendríamos, si, después de la percepción real del reverso, no volvemos a hacer presente éste.

Así se entiende que toda actualización que sólo intuitiviza, debe tener un carácter modalizado de certeza antes del conocimiento real respecto del contenido cuasi-determinado. Pero esta incertidumbre tiene como rasgo sobresaliente el hecho de que en ella el color dado por casualidad es preci-

samente casual, que podría ser sustituido no por cualquier otra cosa, sino sólo por cualquier otro *color*. En otras palabras, la indeterminación general tiene un campo de libre variabilidad; lo que cae dentro de él es abarcado implícitamente de la misma manera, aunque no sea motivado ni preseñalado en forma positiva. Es un miembro de un campo abierto de determinaciones aproximativas, que se pueden ajustar al marco, pero que fuera de él son totalmente inciertas. En ello consiste el *concepto de posibilidad abierta*, la cual designa una *forma totalmente diversa de modalización frente a la posibilidad problemática*, porque la conciencia modalizadora tiene por ambos lados un origen fundamentalmente diverso. En la posibilidad problemática existen inclinaciones de creencia motivadas por la situación perceptiva y que se hallan en conflicto. Es una posibilidad en favor de la cual habla algo y que en cada caso tiene su peso. Con respecto a la posibilidad abierta no es viable hablar de peso. No hay ahí alternativas, sino que dentro del marco determinado de la generalidad están abiertas de la misma manera todas las posibles particularizaciones. La modalización consiste aquí en que una intención general indeterminada que tiene, ella misma, el modo de la certeza, lleva dentro de sí, implícitamente, con respecto a todas las particularizaciones imaginables, en cierta forma una estratificación de su certeza. Por ejemplo, si en su indeterminada generalidad se exige con certeza, una coloración con manchas, el cumplimiento se condiciona en la medida en que tiene que ser precisamente "cualquier" coloración con manchas formadas de "cualquier" manera; y cada particularidad de este tipo cumple la exigencia en la misma forma.

O sea que a partir de un modo primario de la certeza simple e ingenua se puede determinar un grupo de modalidades cerrado y limitado con precisión, teniendo en cuenta que son modalizaciones debidas al conflicto, a saber, al de una cierta exigencia originariamente simple con exigencias opuestas. A este círculo pertenece la conciencia problemática con sus posibilidades problemáticas. Según esto, se deben distinguir básica y esencialmente las *modalidades resultantes*

de conflicto y las *modalidades de la particularización abierta.* Ambas juntas constituyen un determinado concepto de modalidad de creencia, o a su vez, de modalidad del ser. *La modalización se encuentra aquí en oposición a la certeza de creencia o, a su vez, a la certeza del ser.*

d) *El doble sentido del discurso sobre la modalización*

Pero también puede hablarse de modalización en otro sentido. Si observamos por segunda vez el fenómeno de la duda, lo veremos claramente. A la esencia de la duda pertenece la posibilidad de la *solución* y de una eventual decisión activa. La duda misma se llama, en contraste con ella, indecisión, es decir, la conciencia de una conciencia indecisa. En el campo de la percepción la decisión se realiza necesariamente en forma tal (como la forma más originaria de la decisión), que en el proceso hacia nuevas decisiones (por ejemplo en la libre escenificación de los correspondientes desarrollos cinestésicos), a uno de los horizontes vacíos, que se hallan en conflicto, se le ajusta una plenitud adecuada, correspondiente a la expectativa. Cuando aparecen datos de la sensación modificados o enteramente nuevos, exigen ellos bajo la situación intencional dada, aprehensiones que completan de tal manera los complejos de intenciones mantenidas libres de conflicto, que la fuente de éste se clausura y aquello que motiva específicamente la duda queda neutralizado gracias a la fuerza de una impresión nueva. Nos acercamos más, eventualmente incluso tocamos, palpando, el objeto, y lo que fue hasta hace un momento una dudosa intención dirigida a la madera (en lugar del cuerpo humano) obtiene la preferencia de la certeza. La obtiene mediante transición armoniosa a nuevas manifestaciones, que no concuerdan con la aprehensión de "hombre" según los horizontes incumplidos y la niegan debido al enorme empuje de la corporeidad. En esta decisión se produce, pues, una *negación* hacia uno de los lados, precisamente hacia el lado de la aprehensión de "hombre", modalizada como dudosa y que continúa guiando la percepción originaria. En el caso opuesto se habría presentado una *afirmación* o, lo que es lo mismo,

una confirmación de la percepción originaria, que posteriormente se hizo dudosa. La que aparece corporalmente obtendría entonces el carácter modal de validez del "sí", "realmente". En cierto modo, pues, también el "sí" confirmativo, igual que el "no", a pesar de que hay certeza de creencia y de ser, es una *modificación frente al modo primigenio, totalmente originario e inmodificado, de la validez cierta,* en el cual se realiza en un solo sentido y sin conflicto alguno la constitución simple del objeto de la percepción. Así, el *discurso* acerca de la *"modalización" adquiere un sentido ambiguo.* En un caso se puede referir a *toda transformación del modo de validez frente a la certeza originaria, por así decir ingenua,* modo que no sufre una ruptura por llegar a escindirse, es decir, por una duda. Por el otro lado, puede significar una *transformación del modo de validez de la certeza, por lo cual deja de ser certeza* (las modalizaciones según la posibilidad, la probabilidad, etcétera, en el sentido considerado antes). El modo primigenio es certeza, pero en la forma de la más simple certeza. Así como a través del paso por la duda se presenta una decisión afirmativa o negativa, así obtenemos un restablecimiento de la certeza. Lo que resulte como "de hecho" real o no real, vuelve a ser cierto. Y sin embargo, la conciencia se ha modificado ahora. El paso a través de la duda hacia la decisión le da a la conciencia precisamente el carácter de lo decisivo y a su sentido noemático el carácter correspondiente, que se expresa a continuación en el "sí", "de hecho", "realmente así" y otros giros similares.

Sin embargo, cuando hablamos de *decisión en el sentido propio,* nos vemos ya conducidos más allá de la esfera de la receptividad *hacia el ámbito de las tomas de posición espontáneas del yo.* En la percepción receptiva se trata, en cambio, sólo de síntesis que transcurren pasivamente, que se sostienen en concordancia o que se fragmentan en el conflicto, o que, en el tránsito por los titubeos de las aprehensiones, conducen nuevamente a la concordancia y a la solución de la "duda". Todos estos fenómenos dan motivo, en una etapa superior, a la formación de modalidades de juicio en el sentido ordi-

nario, es decir, de juicios predicativos modalizados. Más adelante estudiaremos este punto. La teoría de las modalidades del juicio se encuentra en vilo, si sólo se la desarrolla teniendo en cuenta el juicio predicativo, como sucede en la tradición, si no se busca el origen de todos estos fenómenos de la modalización en la esfera pre-predicativa. Y aquí entendemos las *modalizaciones como algo que obstruye el desarrollo del interés perceptivo originario.* Al esclarecer de esta manera el origen, se revela que *la más simple certeza de creencia es la forma primaria,* y que todos los demás fenómenos, como negación, conciencia de posibilidad, restablecimiento de la certeza mediante afirmación o negación, se producen sólo debido a la modalización de esa forma primaria, no siendo equivalentes a ella.

De este tipo de realización obstruida del interés perceptivo, o sea, de la *obstrucción en cuanto modalización,* debe distinguirse el primer tipo, la *obstrucción* de las tendencias como *interrupción* del proceso perceptivo; ya sea que la interrupción tenga su causa en el modo en que se da el objeto (desaparición del campo perceptivo, ser ocultado por otro objeto, etcétera), o en el desplazamiento del interés por lo que todavía está dado en el campo perceptivo por obra de un interés diferente y más fuerte. Ambos tipos de obstrucción pueden ejercer un efecto conjunto y condicionarse mutuamente. La interrupción del proceso perceptivo puede traer como consecuencia una duda posterior y en tal caso insoluble, una modalización retroactiva de lo ya visto del objeto, o también la modalización puede motivar una interrupción, una paralización del interés por el objeto que respecto a su constitución ha llegado a ser dudoso o que se ha revelado como siendo no así, sino de otra manera (por ejemplo, maniquí vestido en vez de hombre).

Capítulo II

APREHENSIÓN SIMPLE Y EXPLICACIÓN

§ 22. *Los niveles de la percepción contemplativa como tema de los análisis subsiguientes*

En lo que sigue nos limitaremos a los *modos del desarrollo no obstruido* de la percepción, es decir, a las percepciones en que no se presenta ni modalización ni obstrucción por interrumpirse el desarrollo. También aquí hay *operaciones de diversos niveles,* parte de los cuales ya se observaron también en el análisis de las modalizaciones, aunque hasta ahora no se hubiesen mencionado expresamente. En efecto, si absolutamente se debe llegar al caso de que ocurra una modalización en la forma por nosotros descrita, un hacerse incierto el objeto respecto de su ser-así-o-así, entonces se presupone ya por lo menos una porción del desarrollo no obstruido de la contemplación del objeto. Sus momentos y cualidades particulares tienen que haberse destacado; deben haber sido despertadas por ella expectativas acerca de la índole de lo que siguiera, por ejemplo, de la parte posterior aún no vista, expectativas que luego son frustradas y conducen a la modalización del "no así, sino de otro modo". En una palabra, para estos fenómenos de la modalización se presupone ya una parte de *explicación* del objeto perceptible. Y ésta de por sí es exigida la mayoría de las veces por la tendencia del interés perceptivo. La aprehensión activa del objeto pronto se convierte, por regla general, en contemplación; el yo, orientado hacia el conocimiento, tiende a penetrar en el objeto, a contemplarlo no sólo por todos sus lados,

sino también en todos sus detalles, o sea, en forma *explicativa.* Ciertamente no tiene que llegarse a ello de inmediato. El camino hacia tal explicación puede estar desviado, el efecto del esfuerzo se puede obstruir. Si, por ejemplo, nos interesamos por un objeto visible que se halla en el campo indirecto de la visión, puede aparecer tan confuso que en un principio no logramos distinguir en él nada especial; carece de rasgos que resalten. En el cambio de la perspectiva visual puede modificarse la manera de aparecer del objeto, pero aun así puede suceder que en la identificación sintética continua "el" objeto aparezca sin que se destaquen diferencias internas y no permita conocimientos específicos. En general, bajo condiciones normales favorables para la experiencia, la situación es naturalmente diversa; se llega de inmediato a un proceso de explicación, que satisface el interés. Pero aun al faltar las obstrucciones, puede ocurrir que no se produzca de inmediato una penetración explicativa en el objeto, en la medida en que hayamos tenido a la vista, por ejemplo, una aprehensión total y, en cierto modo, ya una contemplación total del objeto, que se ofrece como unidad en modos de aparición [*Erscheinung*] cambiantes. Al principio se ofrece en modos de aparición desfavorables en la lejanía y nosotros lo acercamos mediante la transformación de esos modos en la forma de un dejar correr adecuadamente nuestras cinestesias, cuyos desarrollos subjetivos condicionan los cambios de aparición. Normalmente se producirán con ello múltiples contrastes y, con el acercamiento, cada vez más abundantes; lo contrastado se apretará en contra y tal vez será también captado fugazmente; pero el yo no necesita ceder ante las tendencias de la aprehensión; se mantiene en la actitud de la visión simple y unitaria del objeto, que a través del continuo cambio sintético de los fenómenos se mantiene orientado puramente hacia la unidad de identidad de esta síntesis continua. Así pues, podemos distinguir los siguientes *niveles de la percepción contemplativa* de un objeto, con lo que habremos obtenido un hilo conductor para los análisis subsiguientes:

1. La intuición contemplativa *previa* a toda explicación, la intuición que se dirige al objeto "en su totalidad". Esta *simple aprehensión y contemplación* es el nivel *más bajo* de la actividad objetivadora, el nivel más bajo de la efectuación [*Auswirkung*] no obstruida del interés perceptivo.

2. El *nivel superior* del interés que se efectúa constituye la *contemplación explicativa* propiamente dicha del objeto. También la primera aprehensión y en un comienzo la simple contemplación tiene sus horizontes, que de inmediato son a la vez evocados, en primer término un horizonte interno (cf. *supra* § 8). De antemano el objeto está ahí con el carácter de algo que se conoce; está comprendido como objeto de un tipo que se conoce ya de alguna manera, aun cuando esté sólo determinado en una vaga generalidad. Su aspecto despierta expectativas protencionales respecto de su ser-así, respecto de la parte posterior todavía no vista, etcétera y, en general, respecto de aquello que en una contemplación más próxima resultará constituir en él sus propiedades. Si la contemplación pasa ahora a ser explicación, el interés seguirá el rumbo de las expectativas evocadas; también aquí permanece concentrado en este solo objeto, que se destaca por sí y tiende a separar aquello en que él "es", lo que de *determinaciones internas* ofrece de sí mismo, a penetrar en su contenido, a aprehender sus partes y momentos, a penetrar a su vez individualmente en cada uno de éstos y también a hacérselos explicar — todo ello en el marco de una unidad sintética constante "sobre la base" de la unidad de la aparición y de la aprehensión totales *del* objeto. *La explicación es un penetrar de la tendencia del interés perceptivo en el horizonte interno del objeto.* En el caso de una efectuación no obstruida del interés, se cumplen las expectativas protencionales y el objeto resulta ser en sus propiedades aquello que estaba anticipado, sólo que esto se convierte ahora en un estar-dado original; sigue luego una determinación más cercana, eventualmente una corrección parcial o —en caso de una obstrucción— un desengaño de las expectativas y una modalización parcial.

3. *Otro nivel* de operaciones perceptivas se presenta cuando el interés no se conforma con la penetración explicativa en el horizonte interno del objeto, sino cuando hace también temáticos los objetos a la vez presentes en el horizonte externo, los cuales se encuentran junto con él en el campo y lo afectan, y cuando contempla en relación con ellos el objeto de su percepción. En contraste con sus determinaciones internas, con sus explicados [*Explikaten*], surgen aquí las *determinaciones relativas,* que explican lo que él es con relación a otros objetos: el lápiz se halla *junto al* tintero, es *más largo* que la pluma fuente, etcétera. Si se han de captar tales determinaciones relativas, el interés de la percepción no se reparte uniformemente sobre la mayoría de los objetos que se encuentran en el campo, sino que se mantiene concentrado sobre uno solo; los demás se incluyen únicamente en la medida en que sus relaciones con él contribuyen a determinarlo más de cerca. Este aumento de determinaciones externas relativas depende, pues, de que otros objetos estén juntamente dados en el horizonte externo de la percepción, en el *campo* presente, y de su agregación o desaparición, mientras que las determinaciones internas se mantienen intactas por este cambio del medio circundante, en la pluralidad de los objetos que también afectan.

§ 23. *La simple aprehensión y contemplación*

a) *La percepción como unidad inmanente-temporal. El mantener-todavía-asido* [im-Griff] *como pasividad en la actividad del aprehender*

Cada uno de estos tres niveles del percibir contemplativo requiere por sí solo un análisis. Ciñámonos primero a la *aprehensión simple.* Pese a su simplicidad no es en manera alguna un dato sencillo; manifiesta en sí una multiplicidad de estructuras, en las que ella misma se constituye como unidad inmanente-temporal. Si no se han de tratar aquí en toda su amplitud los problemas de la constitución del tiempo (cf. introducción, pp. 72-73) —los más elementales en la construcción de la sistemática constitutiva—, sin embargo, sí

suena), sino, *a través* de ella y de su cambio, hacia el sonido como unidad, que según su esencia se presenta en este cambio, en este flujo de los fenómenos. Vista con mayor detalle, la actividad de la aprehensión se dirige al sonido vivo y presente, al sonido que perdura en continuidad presente, de manera que el rayo primario de la aprehensión del yo atraviesa el momento central del ahora originario (hacia el momento del sonido que aparece en esta forma); precisamente hacia el ahora en su flujo continuo de transición, o sea, de un ahora hacia otro ahora siempre nuevo y con ello hacia lo que aparece siempre como nuevo en el fluir de los momentos que ocurren en forma originaria. Ningún ahora permanece como ahora originario; cada uno se convierte en el recién-pasado y éste en el pasado del pasado, etcétera; y el momento respectivo, que al coincidir pasivamente consigo mismo es uno y el mismo en la continuidad de este cambio fenoménico, permanece activa y continuamente asido. Así, la *actividad modificada del tener-todavía-asido* atraviesa constantemente el *continuum* de los pasados, tal como se entronca con el ahora vivo; y la actividad modificada junto con la nueva, de fuente primaria [*urquellenden*], es una *unidad fluyente de la actividad* y como tal *coincide consigo misma* en este fluir. Algo análogo, naturalmente, es válido para el fluir de los horizontes futuros que se manifiestan de manera protencional, sólo que éstos transcurren no sólo todavía asidos, sino continua y anticipadamente pre-asidos [*im Vorgriff*], aunque bajo el concurso del estar-todavía-asidos.

Por lo anterior vemos que la actividad de la aprehensión del sonido (en su duración concreta) tiene una compleja estructura, basada en la regularidad de la constitución de una permanencia viva, que transcurre en una pasividad propia anterior a toda actividad. Esta construcción forma parte de la estructura esencial de la actividad considerada puramente como tal. Es una actividad que fluye de manera continua, es una corriente continua de actividad de fuente primaria unida a otra modificada, de fuente secundaria [*nachquellenden*], que fluye continuamente de acuerdo con su horizonte, que tiene el carácter del mantener-todavía-asido

y que hacia el lado del futuro tiene el carácter de una *actividad pre-asidora* [*Vorgreifenden*], modificada de otra manera, o sea, tampoco en este caso es una actividad de fuente originaria, sino que se entrelaza en ella como efecto concomitante. En tanto en general se produzca una aprehensión activa del sonido —y *a priori* debe poder producirse—, esta actividad, hablando en concreto, es un acto del yo, que emana del yo, en unidad inseparable y en una permanente coincidencia consigo misma, que se da en la continuidad; pero en ella se debe *distinguir entre el rayo activo que propiamente emana en forma continua* y una rígida *regularidad pasiva*, que sin embargo es una *regularidad de la actividad misma.* Junto con la aprehensión activa va de la mano una actividad, que en esencia se corresponde con ella, modificada en una doble dirección y forma de modificación. Según esto, no existe únicamente una *pasividad previa* a la actividad, como pasividad del fluir temporal, originariamente constitutivo, aunque sólo *pre*-constitutivo, sino también una pasividad superpuesta, propiamente objetivadora, es decir, que tematiza o co-tematiza los objetos; una pasividad que pertenece al acto no como base, sino como acto, una especie de *pasividad en la actividad.*

Con estas palabras se ha señalado que la distinción entre actividad y pasividad no es rígida, que no se puede tratar de términos que de una vez por todas cabe fijar por definición, sino sólo de auxiliares para describir y contrastar, cuyo sentido tendrá que crearse de nuevo originariamente en cada caso particular, atendiendo a la situación concreta del análisis; esta observación es válida para todas las descripciones de fenómenos intencionales.

Lo que aquí hemos destacado en el caso más sencillo vale naturalmente para toda aprehensión simple de un objeto que dura en el tiempo (sin cambiar o cambiando, en reposo o en movimiento) . Sólo sobre la base de este mantener-asido pasivo-activo puede el objeto ser aprehendido en una percepción simple como objeto duradero, como objeto que no es sólo ahora, sino que también acaba de ser como el mismo objeto y que lo será en el siguiente ahora. Sin embargo,

todavía no basta esta primera descripción del mantener-asido. Apenas su contraste con otros fenómenos fácilmente confundibles con éste permitirá hacer resaltar de manera nítida su peculiaridad.

b) *Diversas maneras del mantener-asido y su diferencia frente a la retención*

Un mantener-todavía-asido puede presentarse también cuando el yo se vuelve sucesivamente hacia varios objetos que nada tienen que ver entre sí, cada uno de los cuales despierta su interés, pero de tal modo que los intereses carezcan de nexo. Si los objetos aparecen en la unidad de un presente de la conciencia como algo que afecta y si el yo atiende por de pronto sólo a uno, puede él de paso estar dirigido ya a otro objeto en un pre-asir protencional; al atender luego a éste, el primero ya no es ciertamente objeto de aprehensión primaria, mas no por ello tiene que ser abandonado por completo. Él permanece *todavía asido*, es decir, después de volverse el yo a otro objeto, no se encuentra sólo en un hundimiento retencional, puramente pasivo, en el fondo de la conciencia, sino que el yo todavía está dirigido a él activamente de manera modificada. Este "estar-todavía-asido" se debe distinguir del que se mencionó arriba, en el que la actividad modificada *coincidía, respecto del objeto,* con la actividad originariamente aprehendedora. Aquí, desde luego, no se produce esta coincidencia, aun cuando sobre la base de la aprehensión sintética de ambos objetos tenga lugar una cierta superposición. Más adelante trataremos este punto (cf. § 24, b).

En estas dos maneras del "todavía-asido" pueden presentarse aún otras complicaciones, que mencionaremos brevemente. Cuando el yo se vuelve hacia un nuevo objeto, mientras el primero permanece aún asido, ello puede ocurrir o de modo que el primero todavía perdure, esté dado todavía en su duración, o de modo que él mismo ya no esté dado *originaliter* (que el sonido, por ejemplo, haya dejado de sonar o —al tratarse de un objeto visible— que haya desaparecido del campo de la visión), pero que aún se mantenga

asido en su desaparición retencional durante la vuelta hacia el nuevo objeto. O sea, que el mantener-asido puede ser algo *impresional* [*impressionales*], un mantener-asido mientras dura el estar-dado del objeto; o algo *no-impresional*, que perdura aún después de concluir el estar-dado original del objeto.

Además del caso contemplado en el inciso a), que es constitutivo de la aprehensión activa de un objeto duradero, pertenece al primer modo también el caso que se mencionó del mantener-asido un objeto que se da todavía en su duración, cuando el yo se vuelve hacia uno nuevo.

De la misma manera es posible un mantener-asido no-impresional en ambos casos: por una parte, un objeto que ya no está dado *originaliter* se puede mantener aún asido, cuando el yo se vuelve hacia uno nuevo y, por otra parte, una vez concluido el estar-dado del objeto, el yo puede permanecer con su atención dedicada a este mismo objeto en su desaparición retencional. Entonces, respecto del sentido del objeto se produce una coincidencia sintética entre el aprehender activo en la retención y el tener-aún-asida su duración, que previamente había sido dada en forma impresional. Es *el mismo sonido*, "que yo acabo de escuchar" y hacia el cual todavía vuelvo mi atención, no obstante que ya dejó de sonar, por ejemplo, con la intención de descubrir "qué sonido habrá sido".

De esta descripción se deduce que el mantener-asido en cuanto actividad modificada, en cuanto pasividad en la actividad, se debe distinguir del mantener de la *retención*, del comúnmente llamado recuerdo "fresco". Ésta es una *modificación* intencional *en el marco de la pasividad pura;* se desarrolla con una regularidad absolutamente rígida sin participación alguna de la actividad que irradia desde el centro del yo. Pertenece a la regularidad de la constitución originaria de la temporalidad inmanente, [1] en la que todo tener-conciencia impresional de un momentáneo ahora original se

[1] Cf. E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [*Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*], ed. por M. Heidegger, *Jahrbuch für Philosophie und phänom Forschung*, vol. IX, 1928.

transforma constantemente en un tener-conciencia-todavía del mismo en el modo del hace-un-momento (un ahora que fue hace un momento). Esta retención se somete a su vez a la modificación retencional, etcétera. Resulta entonces que la conciencia de un presente concreto encierra en sí la conciencia de un lapso retencional del pasado y que, al llegar a su término el presente concreto, le tiene que seguir un pasado retencional, concreto y fluyente. Lo mismo vale respecto del porvenir: que a toda vivencia que aparece en el fluir vivencial le corresponde un horizonte de expectativa originaria, aun cuando del todo vacía, una expectativa (*protención*) al principio puramente pasiva. O sea, que a la conciencia de un presente concreto le corresponde no sólo el lapso retencional del pasado, sino de igual modo el futuro protencional, si bien totalmente vacío.

Esta regularidad concierne a *todos* los datos [*Gegebenheiten*] fenomenológicos, tanto a los puramente pasivos, como a los actos del yo que ocurren en la corriente de la conciencia. Asimismo, *todo acto del yo*, todo acto de aprehensión simple de un objeto, *aparece en el campo del tiempo como dato que se constituye temporalmente.* En este modo de lo que ocurre emanado de fuente primaria [*urquellend*], en un momento del ahora o en una sucesión continua de momentos del ahora, el acto, respecto de cada una de sus fases, está sujeto a la regularidad de la retención y protención — incluso cuando el yo deja de tener asido al objeto en su actividad. En este caso se produce una modificación de la actividad de fuente primaria en el sentido de un mantener retencional puramente pasivo. En el mantener-asido el objeto, en cambio, la actividad de fuente primaria también es sin duda una actividad modificada, pero no en la forma de una mera retención; más bien, las fases que retencionalmente dejan de sonar, siguen siendo todavía elementos operantes en realidad, si bien modificados, en la concreción del acto real. Sólo en cuanto tal elemento la retención es "todavía" una actividad real o, para decirlo con mayor precisión, actividad real en el modo del "aún". De la misma manera, al interrumpirse un acto y pese a la acción continuada de la

regularidad pasiva de la protención, el horizonte futuro pierde el carácter de lo activamente anticipado; la protención ya no es una actividad real en el modo del pre-asir.

Si, por otro lado, consideramos el mantener-aún-asido en sus diversas formas, veremos que se distingue ya de los fenómenos de la retención por el hecho de que, como se mostró, puede referirse a *objetividades conscientes en forma ya impresional ya retencional, como en general a objetividades que se encuentren en cualquier modo posible de la conciencia* — precisamente como una *forma de actividad modificada*, que se refiere a ellas. Si se les retira la actividad, el yo desviará totalmente su "atención" de esas objetividades, o sea, que deja de tenerlas aún asidas, y en tal caso perdurarán conscientes como impresiones o retenciones o de cualquier otro modo en el campo de la conciencia y continuarán afectando por medio de sus rasgos destacados. Pero entonces están dadas en pasividad pura, y en sus modificaciones intencionales se someten por entero a las leyes de esa pasividad.

§ 24. *La contemplación explicadora y las síntesis explicativas*

a) *La síntesis explicativa como lugar de origen de las categorías de "sustrato" y "determinación", y el problema de su análisis*

Pasemos ahora al siguiente nivel de la actividad objetivadora, al *contemplar explicativo*. Previamente lo caracterizamos ya como una penetración de la tendencia del interés perceptivo en el horizonte interno del objeto, que de inmediato es co-evocado en su estar-dado. Esto quiere decir: suponiendo el caso de una efectuación [*Auswirkung*] no obstruida del interés perceptivo, el yo no puede permanecer por mucho tiempo en una contemplación y aprehensión meramente simples; más bien, la tendencia contemplativa empuja de inmediato hacia adelante. La contemplación que fluye en una línea continua se convertiría en una mirada fija, si no se suspendiera para transformarse en una cadena de aprehensiones particulares, de actos individuales, y en una discreción de pasos suspendidos que, ligados internamente, constituyen una *unidad politética* que enlaza las tesis indi-

viduales. Las aprehensiones individuales forman una sucesión y se dirigen a las particularidades *en* el objeto. El objeto, y *todo* objeto, tiene sus propiedades, sus determinaciones internas. En sentido fenomenológico ello significa: todo objeto en general, pensable como objeto de una experiencia posible, tiene sus modos subjetivos de la manera del estar-dado: puede surgir del oscuro fondo de la conciencia, afectar desde allí al yo y determinarlo a que aprehenda con atención. Al hacerlo, tiene sus diferencias fenoménicas de la "cercanía" y "lejanía", tiene su manera de avanzar de la lejanía a la cercanía, con lo cual se destaca cada vez más en los momentos particulares, que determinan las afecciones y orientaciones particulares. Así, por ejemplo, salta a los ojos primeramente la coloración general de su superficie, su figura, luego una determinada parte del objeto que se destaca, como el techo de la casa, después las propiedades particulares de esa parte, como son el color, la figura, etcétera. Y según la clase de la manera en que el objeto está dado se determinan en mayor o menor proporción las expectativas que son despertadas al mismo tiempo y que se refieren a aquello que el objeto mostrará como sus propiedades. El objeto está ahí desde el comienzo con un carácter de familiaridad; se lo capta como objeto de un tipo ya conocido de alguna manera y determinado con mayor o menor vaguedad. Por ese medio se preseñala la dirección de las expectativas con respecto a aquello que en una contemplación más detallada resultará ser su peculiaridad.

Por lo pronto nos desentendemos del hecho de que cada etapa de una explicación intuitiva originaria se produce ya en ese horizonte de familiaridad y de que no es un simple llevar-al-estar-dado algo enteramente nuevo, sino sólo una determinación más aproximada y una corrección de las anticipaciones; ahora más bien trataremos de establecer la *esencia general,* por la que el proceso de la explicación se distingue de una mera contemplación simple. Sólo después se considerarán los diversos *modos de realizarse* la explicación, que son posibles tomando en cuenta la concreción plena de la conciencia del horizonte, dentro del cual se encuentra

siempre la explicación — son modos de realizarse en los que, sin embargo, se conserva siempre igual la estructura fundamental.

Tomemos un objeto llamado *S* y las determinaciones internas α, β...; el proceso suscitado por el interés en *S* no nos entrega sencillamente la secuencia: aprehensión *S*, aprehensión α, aprehensión β, etcétera, como si las diversas aprehensiones no tuviesen nada que ver entre sí, como si se produjera un cambio de temas. No ocurre, pues, como cuando después de paralizarse nuestro interés conocitivo por un objeto, después de haber sido dominado por el interés en un segundo y luego a su vez en un tercer objeto, nos dirigimos hacia estos objetos que mediante una respectiva afección poderosa forzaron nuestra atención. Sucede más bien que a lo largo del proceso entero de actos individuales, que conducen de la aprehensión de *S* a las aprehensiones de α, β, etcétera, *vamos conociendo S*. El proceso es una *contemplación en desarrollo*, una unidad de contemplación articulada. A lo largo de todo el proceso, *S* conserva el carácter de *tema* y, al ir asiéndolo nosotros paso a paso, momento a momento, parte por parte, es precisamente momento o parte o, dicho en términos generales, es peculiaridad, determinación; no es nada por sí, sino algo perteneciente *al* objeto *S*, algo de él y en él. Al aprehender las propiedades lo llegamos a conocer *a él*, y a ellas, sólo como sus propiedades. El tema indeterminado *S* se convierte durante el desarrollo en *sustrato* de las propiedades destacadas, y éstas se constituyen en ese desarrollo como sus *determinaciones*.

Pero ¿a qué se debe que el yo, en su aprehensión de α, β . . . , tenga conciencia de reconocer *en ellos* a *S*? ¿Por qué medio α es consciente de manera diversa que *S* o que cualquier otro *S'* al que nos volvemos después de *S*? En otras palabras: ¿qué es lo que convierte a *S* en tema constante en un sentido característico, de tal manera que α, β . . . , al ser aprehendidos en sucesión y al convertirse así en cierto modo también en tema, carezcan frente a *S* de toda igualdad de derechos; inclusive que sean meros temas, *en los que* repercute de manera lógica el interés dominante por *S*, y que la

transición hacia ellos no sea un dejarse llevar a otra cosa y, por lo tanto, una distracción y debilitamiento del interés por *S*, sino por el contrario un continuo cumplimiento y elevación del mismo? Habrá que describir, pues, las funciones intencionales que hacen que el "objeto" de la explicación nos salga al encuentro en la forma sensible de "sustrato" y los elementos explicados lo hagan en una forma totalmente diversa, a saber, como *"propiedades"* y *"determinaciones"* del objeto, de modo tal que podamos hablar de una *explicación,* de un desarrollo de *S* en *sus* determinaciones, y hablar así de que *S* se determina *como* α, β, etcétera.

En su originariedad, el proceso de la explicación es aquel en que un objeto que se da *originaliter* es llevado a una intuición explícita. El análisis de su estructura debe revelar cómo se realiza en él una *doble formación de sentido*: "objeto como sustrato" y "determinación α . . ."; debe mostrar cómo esta formación de sentido se realiza en forma de un proceso que avanza con pasos separados, proceso a través del cual, sin embargo, se extiende continuamente una *unidad de coincidencia* — la cual es de una especie particular y pertenece exclusivamente a estas formas de sentido. Podemos también decir que se debe revelar el proceso de aquella "evidencia", en el cual se intuye originariamente algo así como un *"objeto-sustrato" en cuanto tal* y, en cuanto tal, de algo así como "determinaciones". Con ello nos encontramos en *el lugar de origen de la primera de las llamadas "categorías lógicas"*. En sentido propio, naturalmente, sólo en el ámbito del juicio predicativo puede hablarse de categorías lógicas como de piezas de determinación, que pertenecen necesariamente a la forma de los juicios predicativos posibles. Pero todas las categorías y formas categoriales que aparecen ahí se construyen sobre las síntesis pre-predicativas y tienen en ellas su origen.

b) *La coincidencia explicativa como modo particular de la síntesis de la superposición*

Lo que primero causa extrañeza en el proceso de la explicación, al pasar de la aprehensión de *S* a la de α, es una

cierta superposición [*Ueberschiebung*] mental de ambas aprehensiones. Pero esto de ninguna manera basta para caracterizar la explicación. Pues semejante superponerse de todas las aprehensiones les es común tanto a la explicación como a todos los casos posibles, en que el yo avanza de aprehensión a aprehensión en una actividad sintética, en la unidad que enlaza un interés. Del mismo modo se realiza cuando una cosa llega a aprehenderse primero en su unidad indiferenciada y luego en su particularidad según su figura, sonido, olor, es decir, según cualesquiera elementos que se destaquen, como cuando se llega a aprehender en forma sintética primero una cosa y luego, separadamente de ella y no perteneciéndole en cuanto determinación, una figura, un sonido, un olor. *En cada una de estas síntesis,* aun cuando se contemplen unitariamente objetos del todo diversos, *se realiza una superposición.* El yo opera como un algo continuamente activo a lo largo de la serie de pasos; en el segundo todavía está dirigido al objeto del primero; o sea que, a pesar de la posición de prerrogativa del nuevo, en cuanto aprehendido primariamente, se dirige a ambos en unidad, con el nuevo y a través del nuevo también al anterior. Ambos en unidad han sido acogidos activamente en el yo; el yo indivisible se encuentra en ambos. La sucesión de los rayos de atención y aprehensión se ha convertido en *un solo rayo doble.*

Pero hay una diferencia esencial entre si en esta actividad sintética se produce una síntesis de *coincidencia de acuerdo con el sentido objetivo,* e incluso específicamente una síntesis de identidad, o si no se produce algo semejante. Si pasamos de un color a un sonido, entonces no sucede. Si, siempre sintéticamente, pasamos de un color a otro color, se presenta ya una síntesis de coincidencia y los colores superpuestos coinciden en el modo de la "igualdad" o "semejanza". Si tomamos el caso de una síntesis de cosa y propiedad de la cosa y, en general, de objeto y propiedad del objeto, nos enfrentamos a una síntesis muy peculiar de la coincidencia de identidad. La síntesis, referida a los objetos intencionales que se presentan aquí en forma individual (esto es, a los contenidos de sentido de los actos que aprehenden individualmente), es la síntesis de una coincidencia de identidad

que atraviesa continuamente, es decir, que atraviesa por los pasos nítidamente separados del acto.

Esta *coincidencia explicativa,* como la queremos llamar, no se debe confundir con la *coincidencia total de identidad* en relación al sentido objetivo, como ocurre cuando pasamos sintéticamente de una representación (modo de estar-dado) a otras representaciones del mismo objeto, identificándolo consigo mismo al hacerlo. Una coincidencia tal forma parte, por ejemplo, de toda percepción continuamente progresiva de una cosa, en cuanto síntesis continua de los fenómenos que cambian de manera multiforme en la conciencia de la misma cosa (de lo continuamente uno); pero también forma parte de toda síntesis discreta de identidad de intuiciones sensibles, verbigracia, de una percepción y un recuerdo de lo mismo. En el caso de la coincidencia explicativa, empero, se trata de una identificación muy diversa y absolutamente peculiar, en la que se enlazan de modo extraño la continuidad y la discreción. En el proceso explicativo el sustrato y la determinación se constituyen originariamente como miembros correlativos de una especie de coincidencia. Al estar α en la conciencia como determinación, no está en ella simplemente como lo mismo que S, pero tampoco como algo simplemente diverso. En toda determinación que explica a S, S es en una de sus particularidades; y en las diferentes determinaciones que aparecen como explicados [*Explikate*] es el mismo, sólo que a través de las diversas particularidades que son sus propiedades.

c) *El mantener-asido en la explicación frente al mantener-asido en la aprehensión simple*

En el contraste con la aprehensión simple se destacará claramente la peculiaridad de la coincidencia explicativa. Cuando practicamos la aprehensión simple, todavía sin contemplación explicativa, por ejemplo, cuando mediante la aprehensión nos dirigimos por un rato a un objeto que dura en el tiempo, sin distinguir nada en él, tal aprehensión es una actividad del yo, una espontaneidad que emana originariamente del polo del yo. Distinguimos aquí el *asimiento* acti-

vo, que se inicia de manera discreta, y el *sostenimiento* continuo en el que aquél se transforma. El asimiento es una emanación originaria, que se continúa de manera constante, de la actividad asidora del yo.

Pasemos ahora a la aprehensión parcial. Contemplamos, por ejemplo, una vasija de cobre que se encuentra frente a nosotros; nuestra mirada la "recorre", se detiene ahora un momento en la curvatura y ahí, a su vez, en un lugar que resalta, que se desvía de la curva regular. Salta después hacia una ancha porción brillante y avanza otro poco, siguiendo el brillo cambiante; luego llaman la atención las protuberancias, el grupo de protuberancias resalta de manera unitaria, las recorremos una por una, etcétera. Durante todo este proceso nos dirigimos continuamente al objeto entero, lo hemos aprehendido y lo conservamos como sustrato temático. Mientras aprehendemos los detalles en particular, realizamos siempre nuevos actos de orientación y aprehensión particulares, que hacen que se destaque en forma preferente lo aprehendido. Tales aprehensiones parciales son, por supuesto, igual que la primera aprehensión simple, "operaciones" activas.

Pero, al practicar las aprehensiones parciales, ¿qué sucede mientras tanto con la aprehensión global, con la aprehensión de la vasija? Pues sigue siendo siempre la que "contemplamos". Continuamente nos dirigimos a ella para aprehenderla, pero las aprehensiones parciales coinciden con esta aprehensión global en tal forma que en cada aprehensión parcial aprehendemos el todo, en cuanto que en la coincidencia éste abarca la particularidad y al abarcarla es consciente de ello. Pero aquí ocurre de nuevo la diferencia que hicimos valer ya en la aprehensión simple entre el asir originario y el mantener-todavía-asido. En la primera aprehensión del todo, sin contemplación detallada, una corriente de actividad que emana originariamente del yo se dirige al objeto unitario indiviso. Al escenificarse la contemplación explicativa, una nueva corriente de actividad originaria se dirige a las respectivas propiedades. En cambio, no se conserva aquí la actividad inicial de fuente primaria ni se mantiene dirigida

al todo en esa forma originaria. En cuanto comienza la contemplación explicativa, altera evidentemente su modo intencional; sin duda estamos y nos mantenemos aún en aprehensión dirigidos al objeto entero —pues es precisamente el objeto de la contemplación—, pero no es una permanencia de la aprehensión activa del todo en la forma originaria y primariamente viva, sino un *conservarse la actividad en una modificación intencional,* justamente como mantener-todavía-asido.

Lo mismo vale en la transición de un explicado [*Explikat*] al próximo. El momento que ya no es aprehendido al instante en forma parcial, pero que acaba de serlo, tan sólo se ha mantenido asido en la transición hacia un nuevo paso activo. Este asimiento *que mantiene,* el asimiento en el modo del "todavía", es un *estado perdurable de actividad* y no un asir o aprehender, que avanza activa y continuamente. Igual que en la contemplación simple, un tal asimiento en el modo del mantener puede ser más o menos fijo y aflojarse, o ser flojo y a su vez hacerse más fijo; pero también puede cesar por completo: se deja ir el objeto, se escapa del asimiento. Tal vez no haga falta mencionar siquiera que en el caso contemplado de la explicación se trata de un mantener-asido impresional.

Así pues, igual que en la simple aprehensión continua, *en cada etapa de la explicación tiene lugar un mantener-asido el sustrato.* Pero aquí el mantener-asido se distingue totalmente de aquél que también se tiene en la aprehensión simple. Pues la aprehensión del objeto, que está contenida en el constante mantener-asido el sustrato, se apropia paso a paso todos los detalles que se fueron destacando: el tener-asido el objeto que se halla en la explicación no es un tener-asido inalterable en lo que contiene, es decir, un tener-todavía-asido de *lo mismo, "así como"* estaba consciente antes de esta etapa, sino que, por el contrario, es algo siempre diverso gracias a las coincidencias parciales constantemente nuevas. En cada etapa, lo aprehendido en forma individual se incorpora al contenido de sentido del sustrato mediante la coincidencia. Las aprehensiones individuales no se transforman en asimientos individuales que sólo mantie-

nen lo asido, como en el mantener-todavía, que se da en la contemplación simple o en la transición hacia un nuevo objeto, sino que se transforman en *modificaciones del asimiento total* o también en enriquecimientos de su contenido.

En las aclaraciones llevadas a cabo hasta aquí se incluye ya que es esencialmente diversa la manera del mantener-todavía a *S* y del mantener α, β . . . De un lado tenemos la actividad, que siempre emana en forma primaria, de la aprehensión incipiente y del tener-asido actual —lo que constituye un asir y un tener-asido, que avanza continuamente—, hasta que se inicia la explicación y después la actividad modificada del mantener-todavía-asido secundario. En ambas formas, que confluyen en una unidad constante, el yo activo está y permanece en dirección continua hacia *S*. En cambio, del lado de los explicados los fenómenos son diferentes. De nuevo se transforma la actividad, que se inicia y avanza desde la fuente primaria, en la cual un explicado llega a aprehenderse originariamente y permanece su tiempo, cuando se aprehende otro nuevo explicado. No se abandona al primero, sino que se lo conserva válido durante todo el proceso que avanza. En tal sentido decimos también aquí que se mantiene asido. Pero este permanecer-mantenido tiene su fuente exclusiva en la descrita intencionalidad de la coincidencia activa, conforme a la cual este explicado y cualquier otro es acogido en *S* como elemento determinativo, persistiendo de aquí en adelante como *sedimentación de S, el cual determina el sentido*. Después de la explicación de α, *S* es *S* α; después de la aparición de β, es (*S* α) β, etcétera. De esta manera, α, β, etcétera, ya no están aprehendidos ni primaria ni secundariamente; el yo no se dirige ya en forma específica a ellos, sino a *S*, que los guarda dentro de sí como sedimentos. Según esto vemos que la intencionalidad de una explicación está en constante movimiento, en una transformación interna continua y, a la vez, en una discreción de etapas, a través de cuya intencionalidad atraviesa sin embargo la continuidad. Esta continuidad es una constante síntesis de la coincidencia, que se refiere tanto a los contenidos de la aprehensión como a las actividades mismas; la aprehensión activa

y el estar dirigido al "todo" o, para decirlo con mayor precisión, al sustrato *S*, está implícitamente "co"-dirigido a α . . . , y al "presentarse" el α, el *S* es aprehendido, desplegado "en vista de" α.

d) *Explicación y aprehensión de una pluralidad*

Después de habernos asegurado así de esta peculiaridad del proceso de la explicación, resulta ahora fácil destacarlo respecto de una especie de síntesis emparentada, de la cual, sin embargo, debe distinguirse rigurosamente; a saber, la síntesis que tiene lugar en la *aprehensión de una pluralidad.* Sin duda, una pluralidad, por ejemplo, un grupo de estrellas o un grupo de manchas de color, puede llegar a ser un tema unitario con base en un destacamiento y una afección unitarios, y en cuanto tal puede experimentar una explicación de las individualidades objetivas como partes determinantes. En tal caso nos las habemos sólo con un caso especial de la explicación. Un caso límite ideal es también cuando la pluralidad es aprehendida como un todo unitario, estando ausente toda apercepción de lo plural.

Pero el caso normal es aquel en que de antemano se apercibe —y esta apercepción se "realiza"— la unidad configurativa como existente en plural, como una pluralidad de objetos. Es decir, el destacarse de lo que es pluralmente no conduce a una orientación objetiva unitaria, sino que los miembros *individuales* de la pluralidad provocan de antemano el interés e inmediatamente se hacen temáticos de manera individual: de manera individual pero no en forma aislada, sino encadenándose temáticamente; a saber, en la medida en que el interés sigue la igualdad o la similitud, en el trasfondo ya asociativas, junto con otros momentos de una asociación configurativa, y en la medida en que cada interés particular, por una especie de coincidencia de intereses, no beneficia sólo a cada nuevo objeto individual, vertiéndose sobre él, sino también a todo otro objeto que ya antes aprehendió, permaneciendo adherido a él. Al satisfacerse el interés de manera individual y tender hacia nuevas individualidades, se inicia un proceso unitariamente acti-

vo en el que todo lo que ya se aprehendió permanece todavía asido, de tal manera que surge de hecho no sólo una *sucesión de actividades,* sino una *unidad de actividad persistente a través de la sucesión.* Durante este proceso, la actividad continua se mueve siempre sobre el fondo persistente de una pluralidad que aparece de modo continuo en una configuración unitaria; es decir, en cierta manera nos las habemos también aquí con aprehensiones parciales dentro de un todo conforme a la conciencia.

Mas por lejos que alcance la analogía con el caso de la explicación de un objeto individual y por más que lo mostrado hasta el último punto con respecto al proceso del transcurso de una pluralidad sea esencialmente válido también para la explicación de nuestra esfera, salta a la vista, sin embargo, una diferencia esencial. A la explicación pertenece el objeto temático, que se explica y asume en ella el carácter del sustrato para sus explicados [*Explikate*]. Pero en el caso presente la pluralidad, por más que aparezca con originariedad intuitiva como una configuración unitaria, *no es ninguna meta de operación activa,* ninguna meta de conocimiento experiencial. No es captada de antemano ni todavía asida activamente en las aprehensiones particulares; en el transcurso de éstas no se presenta esa peculiar identificación parcial, que llamamos coincidencia explicativa — una coincidencia en la que participan las actividades de ambos lados. También resulta claro que, precisamente por la misma razón, las actividades individuales en el transcurrir plural no están unidas por causa del mismo principio que las de la explicación. En general, *en el transcurso plural la unidad de las actividades no se establece mediante una actividad, sino mediante el enlace derivado de fuentes de la pasividad.* Ciertamente, la situación es diversa cuando junto con el transcurso se da un reunir activo. Pero en tal caso la actividad unificadora es evidentemente del todo diversa de aquella que le confiere unidad a la explicación. Es una actividad perteneciente a un nivel más alto —del que hablaremos más tarde—, una espontaneidad, en la que la pluralidad se cons-

tituye como objeto propio, como "conjunto".[2] Pero en la explicación en cuanto tal no llevamos a cabo reuniones propias de los explicados; hace falta un interés especial y novedoso para llevar a cabo la explicación también en la forma de algo que eslabone colectivamente los explicados. Sin embargo, para la explicación en su desarrollo normal no se requiere semejante reunión colectiva de los explicados. Desde un principio tiene su unidad gracias a que el objeto es continuamente el tema y como tal permanece siempre asido en una actividad modificada de la especie descrita.

§ 25. *La sedimentación habitual de la explicación. El grabar-se* [Sich-einprägen] *algo*

Lo anterior describe el proceso de la explicación tal como se realiza en la intuitividad [*Anschaulichkeit*] originaria. Pero esta originariedad no significa jamás una simple aprehensión y explicación única de un objeto enteramente desconocido; el proceso, que se realiza en una intuitividad originaria, siempre está ya saturado de anticipación, siempre está ya juntamente significado, más en forma aperceptiva que lo que en realidad llega a darse intuitivamente — justo porque ningún objeto es algo aislado por sí, sino ya siempre *objeto en su horizonte* de familiaridad y preconocencia típicas. Pero este horizonte está en perpetuo movimiento; con cada nuevo paso de aprehensión intuitiva se producen nuevas delineaciones en el objeto, una determinación más de cerca y una corrección de lo anticipado. Ninguna aprehensión es algo meramente momentáneo y pasajero. Desde luego, en cuanto tal experiencia de la aprehensión del sustrato y de la aprehensión del explicado tiene, como toda experiencia, su modo de presentarse originariamente en el ahora, al que se añade su paulatino descenso hacia los correspondientes modos no originarios, la disminución retencional y, en fin, el hundimiento en el pasado por completo vacío y sin vida. Esta experiencia misma, con lo objetivo constituido en ella, puede ser "olvidada"; mas no por ello ha desaparecido sin dejar

[2] Cf. *infra*, § 59.

huella alguna, sino que sólo se ha hecho latente. Por lo constituido en ella es ahora una *posesión habitual*, dispuesta en cada instante a ser de nuevo evocada en forma actual y asociativa. Con cada paso explicativo se forma en el objeto de la aprehensión, anteriormente indeterminado, es decir, vagamente pre-conocido en su horizonte y determinado en forma anticipada, una sedimentación de conocimientos habituales. Una vez transcurrido el proceso de la explicación en el modo de la originariedad, el objeto, aun cuando se sumergió en la pasividad, está permanentemente constituido como objeto determinado por las determinaciones respectivas. Y recibió en sí como *saber habitual* los contenidos de sentido que originariamente se constituyeron en los actos de la explicación. De esta manera, todo contemplar penetrante de un objeto tiene con respecto a él un *resultado duradero*. La operación subjetiva realizada habitualmente le permanece al objeto en cuanto intencional. A partir de este momento, el sujeto en cuestión ve el objeto —aun cuando vuelva sobre él después de haberse interrumpido el dato de la experiencia [*Erfahrungsgegebenheit*] y el dato en general— como objeto conocido de estas determinaciones que le fueron conferidas por el conocimiento explicativo. O sea que el nuevo conocimiento, incluso cuando no se realiza sólo en la memoria, sino que nos ha dado nuevamente al objeto en forma originaria, es decir, conforme a la percepción, tiene un contenido de sentido esencialmente diverso del de las percepciones anteriores. El objeto está pre-dado con un nuevo contenido de sentido, está en la conciencia junto con el *horizonte*, por supuesto vacío, *de los conocimientos adquiridos*; la sedimentación del dar-sentido [*Sinngebung*] activamente, de la atribución anterior de una determinación, es ahora una pieza constitutiva del sentido de aprehensión de la percepción, aun cuando en realidad no se lo explique de nuevo. Pero, de producirse una nueva explicación, aquélla tendrá el carácter de una repetición y reactivación del "saber" ya adquirido.

Este convertirse en hábito el resultado de una aprehensión originariamente intuitiva se efectúa de acuerdo con una regu-

laridad general de la vida consciente, por así decirlo, sin que nosotros hagamos nada por ello, o sea, también en el caso de que el interés por el objeto explicado sea único y pasajero, y de que haya sido satisfecho con una sola contemplación explicativa del objeto y él mismo sea tal vez "olvidado" por completo. Pero también puede suceder que esta fundamentación de un hábito se busque voluntariamente. Decimos entonces que el interés se dirige a un darse cuenta, a un apropiarse, a un *grabar* la imagen percibida. Un interés de esta índole con frecuencia dará lugar a un *repetido transcurrir* de la síntesis explicativa, primero, por ejemplo, a una frecuente contemplación del objeto en su presencia originaria; pero luego eventualmente también a una repetición del curso explicativo en el recuerdo fresco — caso al que todavía retornaremos (cf. § 27). Las propiedades que se destacan en la explicación vienen a ser *atributos* y el objeto en su totalidad es aprehendido y mantenido como unidad de atributos. En ello, el interés no se distribuye uniformemente sobre todas las propiedades que se destacan, sino que la vista es dirigida a cualidades que se graban de manera especial, por las cuales el objeto precisamente de este tipo determinado o este objeto individual se distingue de otros objetos de tipo igual o parecido. Así, por ejemplo, en un hombre llaman la atención una joroba, ojos bizcos, etcétera, que nos grabamos como atributos particulares para poderlo reconocer después entre un grupo de otros hombres. Así pues, si el interés no queda satisfecho con un mero conocimiento fugaz, sino que se dirige a grabarse la imagen de la percepción, después de un primer recorrido explicativo por las propiedades, destacará al repetirse, de entre todas las propiedades, aquellas que sean características y dirigirá a ellas ante todo la mirada. La mayoría de las veces, por supuesto, ello irá de la mano con una predicación — proceso que analizaremos más adelante. Pero aun sin predicación alguna, en la mera contemplación explicativa es posible un grabarse semejante, una tendencia del interés a un darse cuenta. La contemplación deviene contemplación *penetrante*, en la que el interés perceptivo se dirige, entre la pluralidad de

rasgos característicos que resaltan en la explicación, a los más llamativos y peculiares.

§ 26. *La explicación como elucidación de lo anticipado conforme al horizonte y su diferencia frente a la elucidación analítica*

Ya en la introducción (cf. *supra*, pp. 31 ss.) mencionamos que tal establecimiento de habitualidades en cada etapa de la explicación, del llegar a conocer un objeto en sus propiedades, no es sólo algo que atañe a este mismo, sino que con ello se pre-señala inmediatamente una *tipificación*, con base en la cual y por medio de una transferencia aperceptiva aparecen de inmediato también otros objetos de especie semejante, como objetos de este tipo en una familiaridad anterior, es decir, anticipados conforme a su horizonte. En cada etapa de aprehensión y explicación originarias de un ente, se transforma por ello el horizonte de lo experimentable en su totalidad; se establecen nuevas determinaciones y familiaridades típicas que dan su dirección y pre-señalamiento a las expectativas aperceptivas, ligadas al dato de los nuevos objetos. En vista de ello, toda explicación, tal como se realiza en una intuitividad originaria como explicación de un objeto nuevamente experimentado, se puede caracterizar también como *elucidación* y esclarecimiento, como una determinación más precisa de lo implícito ahí, indeterminado en la forma del horizonte. Toda verdadera *explicación posee el carácter intencional de algo que llena la intención del horizonte* (*como anticipación vacía*), realizando su tarea en etapas determinadas, por cuyo medio, de ciertas determinaciones desconocidas resultan las correspondientes determinadas y conocidas de ahora en adelante — conocidas en el modo de la elucidación de lo que está implícito en forma indeterminada en el horizonte. Mas precisamente en virtud de la aprehensión del objeto (y también de cualquier otra aprehensión por región, especie, tipo, etcétera), ese estar implícito adquirió un sentido especial, el sentido de lo que se incluyó ahí con anticipación, aunque en forma "no delimitada", "vaga", "confusa"; el explicado resultante es lo que esclarece la

confusión respectiva. En su coincidencia con el objeto aprehendido (y al mismo tiempo aprehendido en su tipo), se halla rodeado de un horizonte residual de confusión, como el que habrá de esclarecerse en adelante. La claridad, aun cuando siempre es lo que llena, el mostrarse-a-sí-mismo de lo que ya estaba vacíamente pre-señalado y pre-significado [*Vorgemeint*], no es nunca un puro y simple darse-a-sí-mismo [*Selbstgebung*], como si el pre-señalamiento llegase alguna vez tan lejos que el sentido pre-señalado estuviese ya pre-significado en una determinación absoluta y sólo pasase a la claridad intuitiva del "ello mismo". Aun cuando el objeto es "perfectamente conocido", esta perfección no corresponde a su idea. Lo pre-significado en forma vacía tiene su *"generalidad vaga"*, su indeterminación abierta, que sólo se llena en la forma de una *determinación más precisa.* Así pues, en lugar de un sentido plenamente determinado, se trata siempre de un vacío *marco de sentido*, el cual, sin embargo, no está concebido como un sentido fijo. Su muy variable extensión, según el caso (objeto en general, cosa espacial en general, hombre en general, etcétera, según como el objeto haya sido aprehendido con anticipación) se revela apenas al irse llenando, y sólo después puede ser delimitado en sus propias acciones intencionales —de las que aquí no se va a hablar— y ser captado en conceptos. De este modo, el llenar simple junto con su elucidación produce un enriquecimiento de sentido. Y cuando llega a explicarse el objeto aprehendido junto con un horizonte, éste se va esclareciendo a cada paso mediante la identificación que llena, pero lo hace sólo "parcialmente".

Dicho con más claridad: la unidad del horizonte, que en su origen era del todo vaga e indiferenciada, se llena mediante esa plenificación [*Erfüllung*] con el explicado que lo aclara y que se ha hecho evidente en cada caso; desde luego, este explicado aclara sólo parcialmente, en la medida en que permanece *sin esclarecer* un *horizonte residual.* S, determinado ahora como p, tiene a su vez un horizonte, si bien alterado, que en virtud de la continua autocoincidencia de S (provisto con el sentido vago del horizonte) es aquello

del horizonte anterior, totalmente indeterminado, que aún no ha sido esclarecido por *p*. Así, la explicación progresiva es el esclarecimiento que de modo progresivo llena lo vagamente significado conforme a su horizonte. Sin duda, se ofrece todavía como un desarrollo progresivo de momentos particulares de *S*, desde ahora desprendidos, como determinaciones en las que se da como particularidad; mas, por otro lado y al mismo tiempo, se da como esclarecimiento que llena los horizontes vacíos cada vez nuevos, que son estructuras residuales siempre nuevas del horizonte originario. *S* es siempre el *S* de una y la misma "aprehensión", se halla siempre consciente como lo mismo en la unidad de un sentido objetivo, pero en una constante transformación del aprehender, en una relación siempre nueva entre el vacío y la plenitud de la aprehensión, que avanza a lo largo del proceso como interpretación de *S*, tal como es él mismo y explicando a este mismo. Aquí el esclarecimiento se efectúa siempre a la vez como una *"determinación más precisa"* o, mejor, como una *elucidación,* puesto que la palabra "determinar" tiene aquí un nuevo sentido. Sólo el esclarecimiento verdadero muestra con lucidez delimitada aquello que había sido pre-significado.

Si de este modo se puede considerar toda explicación como una elucidación, debe recordarse que en el habla común la elucidación tiene terminológicamente un sentido diverso. Pues esta "elucidación" explicativa no se debe confundir con la que en sentido propio se llama así, la *elucidación analítica,* que por cierto también representa una especie de explicación, pero una *explicación en la conciencia vacía,* mientras que a lo largo de nuestro estudio nos movimos siempre en el ámbito de la intuitividad [*Anschaulichkeit*]. En todo juicio, en toda opinión de juicio, hablamos de la elucidación analítica como predicativa. Un opinar judicativo puede ser confuso y puede ser "elucidado" conforme a lo que en ella se significa; con ello se convierte en un juzgar explícito, "propiamente dicho". Esta elucidación es enteramente posible dentro de la conciencia vacía. Es decir, lo que se significa en el juicio no tiene que estar dado en

forma intuitiva; basta con sólo realizar claramente la opinión de juicio en cuanto tal.[3] Ello se debe a que el juzgar predicativo tiene una intencionalidad fundada, que analizaremos más adelante con mayor detalle. Aquí nos debemos conformar con estas alusiones, ya que por ahora nos queda todavía pre-señalada como marco de limitación la esfera pre-predicativa.

Sin embargo, aún debemos mencionar que en la conciencia vacía esta elucidación analítica es, en cuanto tal, sólo un caso particular de una modificación, que *cualquier* conciencia vacía puede en general experimentar.

§ 27. *Modos originarios y no originarios de realizar la explicación. La explicación en la anticipación y en la memoria*

Si, por un lado, atendemos al constante entrelazarse del proceso explicativo en su originariedad con las anticipaciones y, por el otro, al establecimiento de hábitos que se produce a cada paso de la explicación, podremos distinguir los siguientes *modos posibles de realizarse la explicación*:

1. El caso inicial es, naturalmente, el de la *explicación originaria*: un objeto es determinado por primera vez. Pero, según vimos, siempre ha sido aprehendido con anticipación aperceptivamente en tal y tal forma, como objeto de este o aquel tipo. El sentido de aprehensión implica de antemano determinaciones que aún no han sido experimentadas en este objeto, pero que en todo caso tienen un tipo conocido, en cuanto que remiten a experiencias anteriores análogas, obtenidas en otros objetos.

De aquí resultan *diversos modos de coincidencia sintética entre lo anticipado y el explicado* [Explikate], *el cual ahora se da por sí mismo en la intuitividad,* según si se trata sencillamente de una ratificación de lo que esperábamos en forma muy determinada o de una decepción de un determinado pre-señalamiento anticipativo, en cuanto que "no es así, sino de otro modo", o si —como sucede con los objetos

[3] Cf. al respecto también *Lógica,* § 16a.

que todavía son totalmente desconocidos— la anticipación es tan indeterminada que las expectativas se dirigen sólo hacia algo nuevo que se acerca, hacia "cualquier cualidad", etcétera. En este último caso no hay lugar en sentido propio ni para una ratificación ni para una decepción. La plenitud [*Erfüllung*] que se presenta cuando el objeto se da a sí mismo, es una ratificación sólo en cuanto que se da en general algo y no nada.

2. Pero aun antes de estar dado, un objeto también se puede *explicar anticipativamente* sobre la base de una pintura gráfica en la fantasía, en lo cual siempre desempeñan también su papel los recuerdos de objetos de este o de un tipo parecido, que ya habían sido dados. Este caso se presenta con especial frecuencia cuando de la mera elucidación analítica de un juicio predicativo se pasa a su "esclarecimiento" intuitivizador [*Veranschaulichenden*]. Pero de la misma manera pueden operar también como modos que brindan esclarecimientos en forma intuitiva todos los otros modos de la explicación aquí enumerados. [4]

3. Un aspecto nuevo, a su vez, es el *retorno a un objeto ya explicado* y enseguida, eventualmente, la descomposición del objeto ya antes determinado en sus determinaciones. Lo conocido de manera implícita es llevado al reconocimiento explícito, es decir, actualizado de nuevo. En este nuevo-retorno se deben distinguir varias modificaciones posibles:

a) El objeto ya explicado *se explica de nuevo,* tal como se nos presenta conforme a nuestra memoria, a la vez que *simultáneamente es percibido de nuevo,* como es posible hacerlo con los objetos de la experiencia externa. La explicación en la memoria alcanza una coincidencia sintética con las etapas detalladas de la nueva percepción y se confirma en ella. Nos convencemos nuevamente de cómo es el objeto y de cómo se mantuvo inalterado, para lo cual tenemos conocimientos nuevos y originarios y al mismo tiempo recuerdos de los conocimientos antiguos.

[4] Cf. *ibid.,* § 16c.

b) Pero también se puede *retornar* en la memoria a un objeto explicado antes *sin que se dé nuevamente al mismo tiempo en forma perceptiva.* Ello puede ocurrir o de modo que se retorne en la memoria *con un solo asimiento* [*Griff*] al objeto ya explicado, en un recuerdo relativamente poco claro, presentándose en él el objeto de manera diversa a un objeto recordado, que nunca antes se explicó; pues en esta memoria tiene ya sus horizontes para una posible penetración nueva en determinaciones ya conocidas; o de modo que *se vuelvan a consumar nueva y articuladamente* en la memoria las etapas de la explicación anterior, y todo aquello que antes estaba dado en forma perceptiva, es llevado a una presencia [*Gegebenheit*] intuitiva renovada y figurada de acuerdo con la memoria. Tal explicación en la memoria tiene, como es natural, exactamente la misma estructura respecto a la transición del sustrato a las determinaciones, al diverso-mantener-asido, etcétera, que una explicación en la percepción; sólo que entonces se trata precisamente de un mantener-asido no-impresional.

4. Pero, cuando hablamos de una *explicación en la memoria,* se puede entender con ello también otra cosa. *Originaliter* un objeto puede haber sido dado en forma perceptiva en un solo asimiento, y se puede pasar a la explicación sólo cuando ese objeto mismo ya no está dado. Por ejemplo: echamos al pasar una mirada fugaz a través de la reja de un jardín y apenas después, cuando ya dejamos atrás el jardín, nos damos cuenta "de todo aquello que realmente vimos ahí". Se trata de una explicación en la memoria sobre la base de aquello que antes se dio *originaliter* en una aprehensión simple. Esto es explicado ahora originariamente, aun cuando no al darse a sí mismo.

Otra modificación de este caso es la que consiste en que el objeto se mantenga dado *originaliter* en forma perceptiva *durante una parte* de la explicación que avanza, llegando a su término su estar-dado [*Gegebenheit*] perceptivo mientras que la explicación sigue avanzando todavía en la memoria. Es, por así decirlo, una combinación de este último caso con el estudiado en el inciso 1.

En todos estos casos en que se trata de una explicación en la memoria, debe tenerse todavía en cuenta que las intenciones dentro del horizonte —que sobre la base de la familiaridad típica de cada objeto son despertadas siempre de antemano, ya aun desde la primera vez en que es dado, y que pertenecen a la esencia de *toda* explicación— dan aquí motivo a especiales posibilidades de *engaños*, en tanto se toma por recuerdo de algo dado originariamente como verdadero, lo que en realidad no es más que una pintura anticipada sobre la base de esa familiaridad típica.

§ 28. *La explicación de múltiples niveles y la relativización de la diferencia entre sustrato y determinación*

El análisis anterior operó con una simplificación esquemática del proceso explicativo, en cuanto que se tomaron en cuenta sólo las explicaciones que avanzan en una línea y sin ramificaciones. Ha llegado el momento de suprimir esta simplificación y elevarnos hacia las formas más complejas, a saber, hacia las *explicaciones que se ramifican*, para lo cual los conceptos de sustrato y determinación y el sentido de esta diferenciación recibirán un esclarecimiento ulterior.

El que la explicación se ramifique se debe al hecho de que al partir de un sustrato no sólo se destacan sus determinaciones en cierto modo por vía directa, sino que ellas mismas operan a su vez como sustratos de ulteriores explicaciones. Esto puede suceder de dos maneras:

1. El yo *abandona su sustrato originario*, en lugar de seguirlo manteniendo asido, mientras que conserva en aprehensión activa aquello que acaba de caracterizarse como explicado. Si, por ejemplo, un macizo de flores llama nuestra atención y se convierte en objeto de nuestro examen, puede ocurrir que una sola de las flores aprehendidas en la explicación atraiga en tal forma nuestro interés, que llegamos a hacerla tema exclusivo, apartando totalmente de nuestro interés el macizo. El explicado [*Explikat*] —en este caso, la flor— pierde así su carácter peculiar de explicado y deviene, al independizarse, un objeto por sí, es decir, un sustrato

propio para un conocimiento progresivo, para destacar en él sus propiedades. El *S* anterior se hunde hacia atrás en un segundo plano pasivo, aunque sigue afectando mientras permanezca destacado. Se conduce entonces de manera semejante a como lo hizo en el caso de contraste anterior, al recorrerse una pluralidad objetivamente no temática, que también nos hubiéramos podido imaginar antes como pluralidad aprehendida en forma objetiva. El explicado, que se transformó en un nuevo sustrato, coincide todavía con el sustrato anterior, el cual, sin embargo, tiene ahora la forma pasiva de un fenómeno de segundo plano. La anterior síntesis activa de coincidencia se transforma de manera correspondiente y pierde su carácter fundamental de síntesis originada en la actividad.

2. El caso esencialmente de mayor interés para nosotros es, sin embargo, el de que el *sustrato originario*, al independizarse su determinación, *sigue permaneciendo como objeto del interés principal*, mientras que toda explicación propia, que penetra con mayor detalle en la determinación destacada, sirve en forma indirecta sólo a *su* enriquecimiento: como cuando en el tránsito hacia la flor particular y a su explicación el macizo permanece continuamente en el interés principal. Esta ramificación puede repetirse cuando se destacan y a su vez explican las formas peculiares de la corola, del pistilo, etcétera, y lo mismo es válido para cada nuevo lugar del macizo.

La actividad tematizadora que, al avanzar continuamente en las transformaciones antes descritas, convierte a *S* en algo objetivo, en sentido particular, y lo hace tema de un conocimiento progresivo, repercute en la actividad de las aprehensiones individuales. En la coincidencia éstas se encuentran ordenadas dentro de las de *S* y subordinadas a ellas. La aprehensión de *S*, como aprehensión temática en sentido específico, tiene su *meta* en el objeto; éste es el *objeto simplemente*, con validez "en y por sí". No sucede lo mismo con los explicados. Éstos no poseen validez propia, sino sólo una validez relativa, como algo *dentro de* lo cual se determina *S*, o mejor dicho, dentro de lo que es en parti-

cularidad y, hablando subjetivamente, se muestra en forma corpórea, en cuya percepción se experimenta S. Esta falta de independencia de la validez pertenece a la esencia del explicado. Cuando, a su vez, se explica el explicado, mientras, con todo, el mismo S permanece como tema continuo, en cierto modo se convierte él ahora en tema y adquiere la forma de sustrato con respecto a *sus* explicados. Pero su validez propia como S' es en tal caso relativa. No pierde la forma de explicado de S y sus propios explicados conservan la forma de explicados mediatos de segundo rango. Ello sólo es posible por medio de una *superposición de lo que se mantiene asido* durante el proceso de la explicación. Si en la explicación, por así decir, de un solo estrato y, en su paso hacia α, β . . . , S se mantiene asido como algo que se enriquece constantemente, mientras que los explicados no se mantienen por sí mismos sino justo sólo como enriquecimiento de S, entonces en la transición de α a su explicado π no se mantiene sólo S como enriquecido con α, sino que superpuesto a él también se mantiene α. Mas no se mantiene como un sustrato por sí, sino en coincidencia sintética con S, en cuanto algo que *pertenece a* él. Este mantener se produce, pues, de manera distinta que en el proceso de la explicación directa de S, en el paso de α a β, en lo cual α ni siquiera es mantenida por sí, sino sólo S enriquecido con α. Una vez consumada esa primera etapa de la explicación de dos estratos y constituido $S\ \alpha_{\pi}$, puede continuar la explicación con rumbo diferente.

a) Puede pasar a otro explicado directo de S, a β. En tal caso, S se mantiene sólo asido como enriquecido en dos estratos con α_{π} e indirectamente con π. Pero α ya no es mantenida por sí.

b) Pero también puede conducir a un explicado adicional de α, que aquí llamaremos ϱ. En tal caso, la aprehensión de ϱ se realiza sobre la base del mantenimiento de $S\ \alpha_{\pi}$ por un lado, y de α_{π} por el otro (o sea de α enriquecido con π), el cual se halla en coincidencia sintética con $S\ \alpha_{\pi}$, aun cuando de intento se mantenga por sí como sustrato de nuevas explicaciones al lado del sustrato principal $S\ \alpha_{\pi}$

Naturalmente, todos los enriquecimientos de α no se agregan como tales en forma directa a *S*, sino sólo a *S* en cuanto que éste contiene dentro de sí a α.

De este modo, progresivamente se puede explicar *S* de manera mediata en niveles múltiples, en un proceso que se puede repetir a voluntad. π mismo puede devenir a su vez sustrato, etcétera. En cada nivel aparece *la forma del sustrato relativo* y del *correlativo explicado*. Pero en la secuencia de niveles se mantiene destacado el *sustrato dominante*; frente a él, todos los demás sustratos son subordinados, ancilares. La síntesis activa de identidad se continúa en niveles que, por múltiples que sean sus ramificaciones, se centran todos en la actividad continuamente dirigida hacia *S* y lo modifican de las maneras correspondientes a lo largo del proceso. El tema central, *S*, es la meta continua y esta meta dominante se cumple en los concatenamientos y sucesiones de niveles de los explicados, en los que, en virtud de la coincidencia por etapas, *S* siempre "es" y se muestra sólo en sus particularidades. En los sucesos de posible explicación el *sustrato principal es objetivo en un sentido característico*, gracias a su absoluta validez propia, que le pertenece a él y sólo a él. Lo que a su lado es temático, lo es en sentido relativo; no es temático simplemente y sólo puede llegar a serlo, si se abandona el objeto originario. Naturalmente, ese independizarse es posible en cualquier nivel de la explicación; por elevado que sea el nivel del explicado, éste puede independizarse temáticamente.

§ 29. *Sustratos absolutos y determinaciones absolutas y el triple sentido de esa diferenciación*

Con lo anterior la diferencia entre sustrato y determinación resulta ser por lo pronto puramente relativa. Todo lo que es afectado y se hace objetivo puede operar tanto como objeto-sustrato cuanto como objeto-determinación, como explicado. Y así como progresivamente y en niveles cada vez más elevados podemos independizar los explicados transformándolos en sustratos, "sustratizarlos", así también podemos enlazar todo objeto, todo sustrato independiente, con otros

objetos y convertir luego en tema la colección como un todo, penetrando explicativamente en sus miembros, con lo que explicamos el todo determinándolo y cada uno de los anteriores objetos-sustrato independientes adquiere ahora el carácter de explicado; o, desde un comienzo, una colección, constituida por puros sustratos en sí independientes, puede afectar como un todo, así como lo hace un objeto particular. Por consiguiente, el concepto de sustrato deja abierta la posibilidad de que se trate en cada caso de sustratos que han surgido o no de la independización temática de una determinación, o que se trate de objetos originariamente unitarios o plurales (pluralidades de objetos independientes). En todas las circunstancias la explicación experimentadora lleva en sí la diferencia entre sustrato y determinación; avanza a través de aprehensiones de sustratos siempre nuevas y en el tránsito hacia la explicación de lo captado en ellas. Sea cual fuere lo que se ofrezca a la mirada atenta, siempre lo podemos convertir en sustrato, específicamente en sustrato principal, y, basándonos en él, concebir la idea de un sustrato en general y la diferencia entre sustrato y determinación.

Pero en cuanto preguntamos genéticamente por las operaciones de la experiencia, de las que deriva en forma evidente y originaria esta separación entre sustrato y determinación, la indiferencia ya no es válida. El relativizar la distinción entre sustrato y determinación, que continúa *in infinitum* en el transcurso de la experiencia, tiene su límite, y habrá que distinguir entre *sustratos y determinaciones en sentido absoluto y relativo*. Por supuesto, aquello que se presenta como determinación en un hacer experiencial puede, en cualquier momento, adoptar en una nueva experiencia la nueva forma y dignidad de un sustrato; y será explicado en *sus* propiedades. Al transformarse la determinación en sustrato para nuevas determinaciones, ahora *suyas*, está él en la conciencia como él mismo, aunque con función alterada, y es dado en sí mismo. Si de esta manera ha surgido con frecuencia un sustrato, por así decirlo al sustratizar una determinación, muy pronto se manifiesta, sin embargo, que no *cualquier* sustrato puede haber surgido de esta manera.

En su aspecto entitativo lo sustratizado conserva precisamente este origen y, si ahora es tema de experiencia, es, en todo caso, evidente que sólo pudo llegar a serlo de manera originaria, porque antes se explicó otro sustrato, en el cual se formó como su determinación. Así llegamos final y necesariamente a los sustratos que no derivan de sustratización. A ellos corresponde en este contexto el nombre de sustratos absolutos. Mas con esto no queda dicho que sus determinaciones habrían de denominarse, sin más, determinaciones absolutas (objetos de determinación absolutos). Somos conducidos ahí más bien hacia una nueva relatividad.

Es cierto que todo acto de una experiencia relativa correspondiente se dirige a los sustratos relativos de la esfera de la experiencia, pero este dirigir-se-a-ellos, el inicio del acto de la experiencia, es proporcionado por las actividades experimentadoras, en las que el sustrato absoluto en cuestión ha sido explicado y finalmente han sido sustratizadas las determinaciones respectivas (inmediatas y mediatas). *O sea, que un sustrato absoluto se caracteriza por ser experimentable simple y directamente, aprehensible de manera inmediata, y por poder procederse inmediatamente a su explicación.* Aprehensibles simplemente y por ello sustratos en un sentido característico son, en primer término, los objetos individuales de la percepción sensible externa, es decir, los cuerpos. Una de las ventajas decisivas de la percepción externa estriba en que da por anticipado los sustratos más originarios de las actividades que experimentan y explican después en forma predicativa. [5]

Algo simplemente experimentable es también, en este sentido particular, una *pluralidad de cuerpos*, en cuanto configuración espacio-temporal o en cuanto totalidad causal de cuerpos, que se puede experimentar como unidad, porque se condicionan mutuamente en un nexo unitario, como ocurre, por ejemplo, con una máquina. La aprehensión simple y directa, posible en este caso, al repercutir la intención experimentadora, pasa a las determinaciones de la plurali-

5 Cf. Introducción, § 14, pp. 67 ss.

dad, a sus quididades [*Washeiten*] (a aquello que es de modo singular). Bajo el título de determinaciones nos encontramos aquí con partes, pluralidades de partes y, al final, en todo caso, con cuerpos individuales; y naturalmente no sólo con éstos sino, en sucesión ulterior, también con determinaciones, que no son cuerpos ellas mismas. Nos enfrentamos así con una *nueva especie de alteración de la función*: los sustratos absolutos, en el presente caso cuerpos, pueden operar como determinaciones, pueden adoptar la función de partes o miembros en totalidades, en unidades de sustrato de nivel superior. Pero esto no altera en nada el hecho de que sean sustratos absolutos, en tanto sean simple y directamente experimentables y explicables. En vista de que también una pluralidad total de este tipo es sustrato absoluto, resulta que no todo lo que en un sustrato absoluto se presenta como determinación, tiene que ser por ello mismo ya determinación absoluta. Así pues, *los sustratos absolutos se dividen en aquellos que son "unidades" de y en pluralidades, y aquellos que por sí mismos son pluralidades*. Por lo pronto, esta división es *relativa*. Pero conduce —en la experiencia— hacia *unidades y pluralidades absolutas*, pudiendo estas últimas ser a su vez pluralidades de otras pluralidades. Sin embargo, al retroceder, toda pluralidad lleva finalmente a unidades absolutas, una pluralidad corpórea a cuerpos últimos, que ya no son una configuración.

No hablamos aquí de la posibilidad causal de fragmentar un cuerpo — en lo cual los fragmentos resultan sólo a través de la actividad causal de la división, para ser atribuidos después al todo como partes potencialmente contenidas en él; y aun menos hablamos aquí de la posibilidad ideal de una división *in infinitum*. En la experiencia real no se da ninguna división *in infinitum* y, ante todo, no existe una pluralidad experimentable que *in infinitum* se disuelva en pluralidades cada vez nuevas a través de la experiencia progresiva (por ejemplo, en la aproximación).

Si estudiamos, por consiguiente, las determinaciones de sustratos absolutos, nos encontramos por cierto con determi-

naciones que a su vez pueden ser sustratos absolutos, es decir, con sustratos plurales (totalidades realmente experimentables con sus partes, unidades de las pluralidades); pero también es claro que todo sustrato absoluto tiene determinaciones que no son sustratos absolutos. Las unidades últimas, las últimas unidades corpóreas en el mundo de los cuerpos, tienen sin duda determinaciones, que son originariamente experimentables *sólo* como determinaciones, o sea, que sólo pueden llegar a ser sustratos relativos. Tal sucede, por ejemplo, con una figura, con un color. Pueden presentarse originariamente sólo como determinaciones del cuerpo, del objeto que tiene forma, color, presencia espacial concreta como su sustrato. Primero tiene que destacarse *él* afectivamente, por lo menos en segundo plano; es posible también que el yo no se vuelva hacia él, sino que de inmediato su interés pase por encima de él para aprehender luego en forma exclusiva su color, etcétera, de modo que éste atraiga hacia sí inmediatamente el interés temático principal. Pero también los sustratos plurales tienen tales determinaciones, las que originariamente se pueden presentar *sólo en cuanto tales* y ello sin tener en cuenta las determinaciones de sus cuerpos singulares, que son mediatamente también *sus* determinaciones. Es manifiesto que se trata, evidentemente, de aquellas determinaciones que le dan a la pluralidad en cuanto pluralidad una unidad; de las *determinaciones configurativas o de complejo* en el sentido más amplio y, a partir de ellas, de todas las determinaciones relativas que, en una pluralidad experimentable como unidad, se le agregan a cada miembro particular (igual que a toda pluralidad parcial) como su estar-en-relación. [6]

Existe, pues, en la esfera de la experiencia, en el estar-dado por sí mismo [*Selbstgegebenheit*] de los entes como objetos de la experiencia posible, la *distinción fundamental entre sustratos absolutos* —los objetos individuales simplemente experimentables y determinables— y las *determinaciones absolutas,* que se pueden experimentar como existentes, o sea, como

[6] Para mayores detalles, cf. §§ 32 b y 43 b.

sustratos sólo mediante su sustratización. Todo lo experimentable se caracteriza o como *algo por sí y en sí* o como algo que existe solamente en otro, *en otro que es por sí.* Expresado en forma diversa: los sustratos absolutos son aquellos cuyo ser no es el de las meras determinaciones, aquellos para los que la forma de la determinación no es esencial y cuyo sentido entitativo no se halla, pues, exclusivamente en el hecho de que en su ser otro ser "sea así". Las determinaciones absolutas son aquellos objetos en los que es esencial la forma de la determinación, cuyo ser se puede caracterizar originariamente y por principio sólo como un ser-así de otro ser; en su originario estar-dados-por-sí-mismos sólo pueden aparecer en la forma de sustrato, por haber aparecido previamente como determinaciones y porque otros objetos, en los cuales aparecen como determinaciones, están dados antes como sustratos. Reciben la forma de sustrato *a priori* sólo mediante independización como una actividad propia. En tal sentido, *los sustratos absolutos son independientes; las determinaciones absolutas, dependientes.*

Para continuar, los sustratos absolutos se dividen en *unidades* y *pluralidades*; y si entendemos la unidad como algo absoluto, se presenta la distinción entre sustratos absolutos que han de determinarse "sólo" mediante determinaciones absolutas y sustratos que por sí mismos todavía han de determinarse mediante sustratos absolutos.

El sentido de lo que decimos sobre la independencia de los sustratos absolutos se debe entender, por supuesto, con una cierta *restricción.* Ningún cuerpo individual, que a través de nuestra experiencia llevamos a su estar-dado, se encuentra aislado de por sí. Cada cuerpo lo es en un nexo unitario, el cual, hablando en términos últimos y universales, es el nexo del mundo. Así, la experiencia sensible universal, concebida como realizándose en universal armonía, posee una unidad de ser, una unidad de orden superior; lo entitativo de esta experiencia universal es la naturaleza total, el universo de todos los cuerpos. También a esta totalidad del mundo podemos dirigirnos como a un tema de la experiencia. *Frente a la finitud de la experiencia de los cuerpos*

individuales se encuentra la *infinitud de la explicación del mundo,* en la que el ser de éste se expone en la infinitud del progreso posible de la experiencia desde los sustratos finitos hacia sustratos siempre nuevos. Ciertamente, el mundo en el sentido de naturaleza total no se experimenta como sustrato en una experiencia simple, es decir, no se expone simplemente en unidades de sustrato, en "propiedades", sino que la experiencia de la naturaleza total está fundada en las experiencias previas individuales de los cuerpos. Pero también ella es "experimentada", también a ella nos podemos dirigir —ya al experimentar los cuerpos individuales— y explicarla en sus particularidades, en las que se muestra su ser. Así, *todos los sustratos están ligados entre sí;* si nos movemos dentro del mundo como universo, ninguno está sin relación "real" con otros y con todos los demás, ya sea mediata o inmediatamente.

Esto nos conduce a una *nueva acepción del concepto de sustrato absoluto.* Un sustrato "finito" puede ser experimentado simplemente por sí y tiene de este modo un ser-por-sí. Pero al mismo tiempo es necesariamente determinación, es decir, experimentable como determinación, tal como contemplamos un sustrato más comprensivo, en el que se halla aquél. Todo sustrato finito tiene la determinabilidad como ser-en-algo,[7] y para éste también es válido lo mismo *in infinitum.* Pero en este respecto el mundo es un sustrato absoluto, pues dentro de él está todo, mientras que él mismo no es un en-algo, ya no es una unidad relativa dentro de una pluralidad más comprensiva. Es lo total-existente, no "en algo", sino lo total-algo. En relación con esto se halla también otro absoluto: un ente real, una pluralidad finita real, una pluralidad que es unitaria en tanto realidad, es permanente en la causalidad de sus alteraciones; y todas las cosas ligadas en forma causal y que en cuanto tales son unidades plurales relativamente estables, están ellas mismas a su vez causalmente entrelazadas. Ello implica que *todo lo mundano,* ya sea unidad o pluralidad real, *es a fin de cuentas dependiente; sólo el mundo es independiente, sustrato abso-*

[7] Cf. Introducción, pp. 35 ss.

luto en el sentido estricto de la independencia absoluta; el mundo permanece no como permanece algo finito en relación con circunstancias que le son externas.

Pero el mundo de nuestra experiencia, tomado concretamente, no es sólo naturaleza total, sino que en él se hallan también los otros, los prójimos; y las cosas no tienen sólo determinaciones naturales, sino que están determinadas como objetos culturales, como cosas configuradas por hombres, con sus predicados de valor, predicados de utilidad, etcétera. Lo que real, simple y directamente percibimos del mundo es nuestro mundo exterior. Todo lo que pertenece al mundo exterior lo percibimos de manera sensible como corpóreo en la naturaleza espacio-temporal. Pero cuando nos encontramos con hombres y animales y con objetos de la cultura, no nos las habemos meramente con la naturaleza, sino con la expresión de un sentido mental [*geistigem*] del ser, somos llevados más allá de lo experimentable con los sentidos.[8] Ahora bien, estas determinaciones, sobre cuya base un ente no es un mero cuerpo natural, sino que es determinable y experimentable como hombre, como animal, como objeto de cultura, etcétera, son determinaciones de especie totalmente diversa a las determinaciones del cuerpo en tanto cuerpo. En la cosa espacio-temporal que sirve de fundamento no aparecen como determinaciones en la misma forma como, por ejemplo, su color. Por el contrario, un ente que no es sólo algo natural, sino que es experimentado como hombre, como animal o como objeto de cultura, tiene sus determinaciones *personales*; frente a ellas él mismo es sustrato y *sustrato* originario en el sentido de que no deviene sustrato sólo por la sustratización de determinaciones, que debieran ser experimentadas previamente como determinaciones en la cosa material que las funda.

De lo anterior resulta una *diferencia entre sustrato y determinación en un sentido ulterior*. A pesar de la fundamentación de tales objetividades en el ser simplemente perceptible y experimentable —el ser corpóreo—, son sustratos originarios, aun cuando, con respecto a su fundamentación, no

[8] Cf. Introducción, pp. 58 ss.

cabe hablar aquí de lo absoluto o, de hacerlo, será en un sentido más amplio. En tanto sustratos tienen ellos su autonomía, que, por supuesto, no implica una independencia de las objetividades fundamentadoras, por lo que se trata de una *autonomía relativa* —relativa, empero, en un sentido totalmente diverso del de las determinaciones originarias, independizadas sólo más tarde: nunca se presentan originariamente en la forma del "en algo", sino siempre como sustratos originarios, que mediante la experiencia pueden ser explicados en *sus* determinaciones personales.

En síntesis podemos decir: la relatividad en la relación entre sustrato y determinación tiene su límite en una ***diferencia absoluta*** y la tiene de tres maneras:

1. *Sustrato absoluto en un sentido característico es la naturaleza total,* el universo de los cuerpos, en los que ella se expone y que, por lo mismo, son dependientes frente a ella y se pueden considerar como *sus* determinaciones. Su carácter absoluto está en su independencia, aunque no es sustrato *originario* en el sentido de que como totalidad pudiera convertirse sencillamente en tema de una aprehensión simple.

2. *Sustratos absolutos en el sentido de lo experimentable con simplicidad originaria* son los *objetos individuales de la percepción sensible externa,* de la experiencia de los cuerpos. Son independientes de tal modo que, como sustratos singulares y plurales, pueden convertirse directa y simplemente en tema de la experiencia. Frente a ellos, sus determinaciones son determinaciones absolutas, dependientes de tal modo que sólo *en* ellos se las puede experimentar originariamente en la forma de la determinación.

3. En un *sentido amplio* pueden designarse como sustratos absolutos también las *objetividades fundadas* en objetos que se pueden dar simplemente — absolutos en el sentido de que originariamente sólo se pueden experimentar en la forma del sustrato (aunque no aprehensible de manera directa y simple) frente a las determinaciones, en las que se exponen.

Un concepto ulterior de sustrato absoluto sería el del *algo lógicamente del todo indeterminado,* del "eso ahí" indi-

vidual, del último sustrato material de toda actividad lógica —concepto de sustrato que aquí sólo debe ser señalado y cuya discusión pertenece ya a la parte siguiente.[9] Este concepto del sustrato absoluto en su generalidad formal deja abierta la cuestión acerca de la clase a que pertenece la experiencia de un objeto, si es simple o fundada, e incluye en sí sólo la carencia de cualquier formación lógica, de todo aquello que mediante una actividad lógica de nivel superior ha surgido en el sustrato como determinación.

§ 30. *Determinaciones independientes y dependientes. El concepto del todo*

En lo que respecta a los objetos-sustrato simplemente experimentables, a las cosas individuales espacio-temporal-corpóreas (sustratos absolutos en el sentido explicado en el número 2), que naturalmente nos interesan sobre todo en conexión con un análisis de la receptividad de la percepción externa, podemos decir que la esencia de sus determinaciones necesita ser aclarada y distinguida ulteriormente.

Ya se mostró que los sustratos absolutos en este sentido pueden ser objetos tanto singulares como plurales, lo cual implica que no todo lo que en ellos aparece como determinación, tiene que ser ya determinación absoluta. Cierto es que los miembros individuales de una configuración, de una pluralidad, al ser explicados aparecen como determinaciones; pero, según el modo y la naturaleza de la afección y del rumbo del interés pueden también presentarse en su origen como sustratos independientes (cf. *supra*, p. 146 ss.) ; de antemano, y de la misma manera, puede aprehenderse la pluralidad o el todo y convertirse en sustrato, como también cualquier cosa individual. A los miembros de una configuración, de una pluralidad, no les es esencial la forma de la determinación. Así, las determinaciones de sustratos absolutos, simplemente experimentables, se dividen en determinaciones *independientes* y *dependientes*, es decir, *origina-*

[9] Acerca de este concepto de sustrato último, cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie . . .* [*Ideas para una fenomenología pura . . .*], Halle (Saale), 1913, *Logik.*, pp. 28 y 181 ss.

rias: independientes, como los árboles en una avenida, o dependientes, como el color de un objeto. Esta diferencia encierra en sí una diversidad en el modo del estar-dado que debe discurtise en seguida.

Pero antes mencionemos lo que se deriva de ahí para el *concepto del todo*:

Todo sustrato de una posible determinación interna se puede considerar como un *todo* que tiene *partes*, en las que es explicado. Tanto el *concepto de todo* como el de parte se toma entonces en su *más amplio sentido*: [10] por "todo" se entiende *cualquier objeto unitario que admite aprehensiones parciales*, o sea, una contemplación penetrante y explicativa, y por "parte", todo explicado [*Explikat*] resultante de ello. En este sentido también se puede considerar la relación entre el papel y el color blanco del papel como una relación-todo-parte; si del blanco, que salta a la vista y que convertí primero en algo objetivo, paso al papel, éste es, sin embargo, un "todo" con relación al blanco. Con ello recibo algo más en mi mirada, como cuando de la base de un cenicero, como su parte, paso a todo el cenicero. En ambos casos se trata de una transición del explicado al sustrato. Este concepto, el más amplio del todo, abarca debajo de sí, pues, cualquier objeto que en general pueda tal vez llegar a ser objeto-sustrato de explicaciones, sin importar que se trate o no de un objeto-sustrato originario, ya sea unitario o plural.

Debe oponerse a éste un *concepto más restringido de todo*, que abarque debajo de sí únicamente objetos-sustrato originarios. En este sentido, cualquier todo tiene luego determinaciones ("partes" en nuestro sentido más amplio), ya sean independientes o dependientes. Bajo un *concepto* aún más restringido y propiamente *preciso de todo* se comprenden aquellos todos que están compuestos de partes independientes y son divisibles en ellas. Daremos a sus partes, en cuanto partes independientes, el nombre de *piezas* [*Stücke*] y les opondremos las partes dependientes como *momentos*

[10] Cf., con relación a este sentido el más amplio de parte, también la III. *Logische Untersuchung*, p. 228 (2ª ed.).

dependientes (llamadas también partes abstractas en la III Investigación lógica). Al concepto de todo en este sentido preciso le es propio que sea *divisible*; es decir, su explicación lleva a determinaciones independientes. Según veremos más tarde, no es por ello *una mera suma de piezas*, como un conjunto, cuya explicación *también* conduce a determinaciones independientes. A las piezas y a los miembros de los conjuntos no les es esencial la forma de la determinación y a los momentos no les es esencial la forma del sustrato. Estos últimos han adoptado la forma de sustrato sólo mediante la actividad propia de la independización.

§ 31. *La aprehensión de las piezas y de los momentos dependientes*

¿Cómo se caracteriza la independencia de la pieza frente a la dependencia del momento? La cuestión se refiere al origen constitutivo por efectos de la explicación. Un objeto independiente llega a darse en forma originaria de modo diverso a uno dependiente y dentro de un todo, en un sentido más amplio, las partes independientes (piezas) se destacan en la explicación de modo diverso a las dependientes en sus diversos niveles. A la esencia de cada todo de esta índole pertenece la posibilidad de la contemplación y de la explicación. Se da a sí como objeto unitario en el que se destacan otros objetos o partes. Es una unidad de afección con afecciones particulares incluidas en ella. Si se trata de un todo compuesto de piezas, vimos cómo su independencia tiene por efecto que cada una de ellas se pueda aprehender y contemplar por sí misma sin que se aprehenda el todo, como sucede con la contemplación de un árbol entresacado de una alameda. Por otra parte, también se puede captar el todo sin que una de sus partes o todas se aprehendan por sí. Pero, en cuanto todo, sólo es aprehendido y dado en plena claridad, cuando, primero, se lo toma y contempla en un asimiento temático unitario y luego se lo aprehende y contempla paso a paso según sus partes, proceso durante

el cual, de la manera conocida en la transición de una parte a otra, se mantiene asido como una unidad que se enriquece continuamente y que en sus partes coincide consigo misma.

Ahora bien, ¿cómo se aprehenden sus piezas *en cuanto* tales, es decir, como piezas que pertenecen al todo? Para simplificar las cosas tomemos un todo que conste sólo de dos piezas. Se llama todo en cuanto que tiene sólo estas dos partes inmediatas y se "resuelve" sólo en éstas. De antemano está provisto de estas afecciones particulares, que convergen en la unidad de una sola afección. Imaginemos ahora que la explicación se dirige a *una* de las dos piezas; está en su esencia que con tal separación explicativa de una pieza se destaque en el todo un *excedente*, un plus, que por sí tiene fuerza afectiva y se hace aprehensible como una segunda pieza *ligada* a la primera. Aprehensi*ble*: pues el destacarse no significa que lo destacado realmente se aprehenda ya por sí. Con base en el todo contemplado, lo que se aprehende es por de pronto sólo una pieza. Coincide con el todo, pero de una manera muy peculiar, que se distingue de la coincidencia entre el sustrato y un momento dependiente. En ambos casos, o sea, en *cada* coincidencia explicativa, en la separación de una parte sobre la base de un todo (tomados ambos en un sentido *más amplio*), algo fue separado y algo quedó restante, que no se separó. Esto significa que la congruencia es sólo parcial. Pero la manera como está en la conciencia el "resto" no explicado es muy diversa si se la ve en la explicación de piezas y en la explicación de momentos dependientes. Una vez se aprehende en el objeto un color, por ejemplo, lo rojizo del cenicero de cobre; otra vez, una pieza, por ejemplo, su base. Cuando se ha entresacado una pieza, el "resto" no explicado "*le es exterior*" y se destaca de él, aunque le esté ligado; con respecto al momento dependiente, como en nuestro caso lo es el color rojizo que, por así decir, cubre todo el objeto, no hay nada destacado "exterior a él". Otros de sus momentos dependientes afectan no separados del color y sólo ligados a él, sino que el sustrato explicado como rojo y que se mantiene asido afecta *simul-*

táneamente como áspero o liso, etcétera, y de acuerdo con ello puede ser aprehendido en una explicación ulterior. Con esta descripción se entiende desde el lado del sujeto lo que ya se había establecido en forma puramente noemática en la III Investigación lógica (§ 21, p. 276), a saber, que las partes dependientes "se compenetran" en oposición a las independientes, las cuales son "exteriores unas a otras".

En el concepto de pieza (de parte en sentido preciso como parte independiente) se implica, pues, que en el todo está *conectada* con otras partes (como efecto de su independencia); en el concepto de momento dependiente y por cierto del inmediato, cualitativo, se implica que no tiene momentos complementarios, con los que esté ligado. Por otra parte, este conectarse es lo que distingue a las piezas de un todo, pese a su independencia, respecto de los miembros de los conjuntos. Los miembros de un conjunto no están conectados entre sí. En ello se implica que *el todo es más que la mera suma de sus partes.*

De lo anterior resultan las siguientes proposiciones importantes:

El todo está dividido mediante sus piezas en un complejo de partes conectadas; cada miembro de ese nexo, que constituye el todo a través de la conexión, es una pieza.

El entresacar UNA *pieza divide ya al todo*, a saber, por lo menos en esta pieza en conexión con su complemento total, que tiene también el carácter de pieza. Pues, si *A* es una pieza, también es una pieza la conexión entre *A* y *B*, etcétera. Por consiguiente, un todo no puede tener jamás una sola pieza, sino por lo mínimo dos.

Es manifiesto, pues, que toda conexión de objetos independientes es a su vez un objeto independiente.

Hasta ahora siempre hemos contrastado las piezas con los momentos dependientes y hemos concebido éstos como inmediatos. A ello debemos agregar la observación que sigue: un momento dependiente es de manera *inmediata* momento de un objeto, si no es momento de alguna pieza ni momen-

to de unión de varias piezas (acerca de lo cual hablaremos en el siguiente párrafo).

Ello implica que a la esencia de un momento inmediato pertenece como efecto, que no puede estar "unido" en el todo con otras piezas constitutivas del objeto (partes en el más amplio sentido).

Por ello, el momento mismo puede ser fragmentable, divisible en momentos conectados. Luego, con respecto a ellos, será visto como un *sustrato relativo*, que a su vez se puede dividir en objetos relativamente independientes.

Sólo las objetividades relativamente independientes entre sí pueden guardar conexión y fundar en virtud de su esencia un "momento de conexión". En el *concepto estricto del todo* se implica, pues, que representa una *conexión de piezas independientes.*

Queda abierta aquí la cuestión de si —y en qué forma— los objetos independientes *tienen* que fundar una conexión y de si se puede afirmar, con respecto a cualesquiera objetos independientes, que según sus géneros pueden fundar una conexión y que ésta es posible entre dos objetos de un mismo género; igualmente, de si cualquier objeto-sustrato tiene que ser un todo en el sentido estricto, o sea, un todo divisible. Pero, sin duda, cada objeto tiene "cualidades" y cada uno tiene sin duda "momentos dependientes". A su vez, toda pieza tiene también momentos dependientes, es decir, "partes" que no son piezas.

Subrayemos de nuevo que todas estas distinciones, igual que las discutidas en el párrafo siguiente, se refieren por lo pronto sólo a simples objetividades-sustrato, a objetos espaciales-concretos de la percepción externa, y no se pueden transferir sin más, mediante una formalización, a las objetividades de índole superior fundadas en ellas, como son los objetos culturales, a pesar de que en éstas también deben poder mostrarse, en una forma específicamente suya, relaciones como la del todo y la parte, vínculos entre las propiedades, etcétera.

§ 32. *Los momentos dependientes como conexiones y como cualidades*

a) *Cualidades mediatas e inmediatas*

Hasta aquí siempre habíamos elegido determinaciones cualitativas como ejemplos de determinación originariamente dependiente, o sea, de la determinación por medio de momentos dependientes. ¿Ha sido suficientemente definido el concepto de cualidad [*Eigenschaft*] por medio de esta dependencia originaria? ¿Significan lo mismo cualidad y momento originariamente dependiente? ¿O existen también momentos dependientes de otra especie?

Pensemos, por ejemplo, en el borde de una cosa material o en su superficie entera, mediante la que se limita como forma en el espacio; con seguridad se trata de momentos dependientes y no de piezas: no es posible separar el borde o la superficie de la cosa, de manera tal que se dividiera en dos partes independientes. Por otro lado, la superficie que limita tampoco es, sin duda, una cualidad de la cosa. De ello resulta que *no todo momento objetivo dependiente pertenece a la cosa como cualidad.*

Las cualidades de una cosa son su color, su aspereza, su lisura, su forma general, etcétera. Pero, si dividimos el objeto en partes, entonces el color, etcétera, de cada pieza particular es *su* cualidad y sólo mediatamente cualidad del todo; la cosa es roja: en este sitio, en esta porción, azul en aquella otra, etcétera. La cosa brilla aquí, es lisa aquí, áspera allá, en esa parte, etcétera. Si decimos simplemente "la cosa es áspera", tendremos que completar: en cuanto a esta y esa otra porción. Algo semejante sucede cuando decimos: "la cosa está limitada por su superficie". Propiamente es, en primer lugar, extensa (extensión como su cualidad inmediata); la extensión (como momento suyo abstracto) tiene un límite (la superficie) de esta o aquella forma como su cualidad inmediata, que en tal caso es sólo cualidad mediata de la cosa entera. Los momentos objetivos dependientes, que no pertenecen a la cosa como cualidades inmediatas son, pues, *cualidades mediatas,* esto es, cualidades de sus porcio-

nes independientes o de sus momentos dependientes. Cuando hablamos de cualidad en general, nos referimos por lo regular a la cualidad inmediata.

b) *El concepto estricto de cualidad y su diferencia respecto de la conexión*

Ahora bien, ¿podemos considerar, sin más, como cualidades todos los momentos dependientes *inmediatos* de un objeto (todos los que le pertenecen en cuanto totalidad)?

A ello se opone lo siguiente: las *formas de conexión* de porciones independientes, como la conexión de una porción entresacada del todo con el "resto", la porción complementaria total, son con seguridad también momentos dependientes propios del todo, y no momentos dependientes propios, de sus porciones; sin embargo, será difícil poder designarlas como cualidades del todo.

Debemos, pues, decir: las cualidades son momentos dependientes propios de un objeto, que no pertenecen a sus porciones, como momentos suyos, ni a cualquier suma de porciones, como su conexión. En seguida tendríamos que distinguir tres aspectos en las posibles determinaciones internas de un sustrato: *porciones, conexiones, cualidades.*

También podrían reunirse en una clase las conexiones y las cualidades como momentos dependientes, y distinguirse así:

1. Momentos dependientes propios de un complejo, de un colectivo, que no son momentos dependientes propios de sus miembros (*cualidades en el sentido más amplio* de complejos: cualidades de conexión, cualidades de forma, etcétera); y

2. Momentos dependientes, de un sustrato no-plural, de un objeto singular, que pertenecen a él en cuanto todo, o sea, que no pertenecen a sus piezas o a sus colecciones (*cualidades en sentido más estrecho*: cualidades inmediatas).

3. Anotemos además aquí el *concepto más amplio posible de cualidad,* que abarca todo lo que le es propio al objeto:

todo lo enunciable en general, la posesión de partes, cualidades de partes, cualidades de sumas de partes, etcétera.

Si consideramos, en cambio, los modos como se constituyen una cualidad en sentido estricto y propio, y una conexión, obtendremos como resultado *otra división* y diferencia. Pues existen diferencias esenciales en el modo de estar-dado en los momentos dependientes, según si son cualidades inmediatas del todo o cualesquiera otros momentos dependientes, sea cualidades de las porciones o formas de conexión. Una cualidad inmediata del todo aparece ya en la explicación simple del todo. Un momento cualitativo, dependiente, de una porción sólo se puede aprehender cuando la porción ha sido destacada y aprehendida por sí misma, por lo que es también, de acuerdo con el modo de su constitución, un *explicado mediato* del todo. Lo mismo es válido, como es natural, para los momentos dependientes de los propios momentos dependientes.

En lo que respecta a las formas de conexión, son aprehensibles sólo como momentos de la conexión de lo conectado; es decir, éstos deben ser aprehendidos y sólo después es posible aprehender la conexión. *La conexión es, pues, un momento dependiente, que deviene un estar-dado sólo después de la explicación del todo con respecto a sus partes,* o sea, en el todo ya dividido. Esto ocurre de la siguiente manera: sobre la base del todo, que se mantiene asido, se aprehende cada porción por sí sola y se le agrega al todo como enriquecimiento, de tal manera que ahora es un todo dividido en partes. Ahora aparece la conexión no como una tercera parte, que tuviese el todo en el mismo sentido en que tiene estas dos partes, sino como una *determinación mediata* del todo o, por lo pronto, como un momento mediato que no es momento inmediato de una o de la otra parte, sino de su conjunto. Sólo puede aparecer cuando el conjunto está dado como conjunto, es decir, cuando el todo está explicado en sus partes y, por consiguiente, está dividido en ellas. Así, también los momentos de conexión dentro de un todo son cualidades [*Beschaffenheiten*] mediatas y, por lo pronto, explicados [*Explikate*] mediatos.

Si nos limitamos a los *explicados inmediatos*, quedan *sólo dos casos*:

O la explicación inmediata lleva a una *porción*, o a un *momento* dependiente e inmediato del explicando.

Una porción inmediata del todo (toda porción es aprehensible de manera inmediata, siempre que no sea porción de un momento) se distingue en la manera de la explicación del momento dependiente inmediato y este último es siempre y necesariamente una "cualidad". Podemos definir *cualidad* también como *momento dependiente inmediato de un todo* o como parte inmediata de un todo que, junto a sí, dentro del todo, no tiene partes inmediatas con las que estuviera "conectada".

Capítulo III

LA APREHENSIÓN DE LA RELACIÓN Y SUS FUNDAMENTOS EN LA PASIVIDAD

§ 33. *Conciencia del horizonte y contemplación relacional*

Mediante las operaciones de la explicación el objeto de la experiencia (dentro de los límites del rumbo de nuestra reflexión se trata aquí sólo de los objetos de la experiencia *simple,* de la percepción externa) se ha revelado de acuerdo con *un modo* de sus posibles determinaciones. Pero al aprehender un objeto casi nunca se detiene el proceso en una contemplación penetrante de este tipo. En la mayoría de los casos es puesto ya de antemano en relación con otras objetividades coafectantes y dadas junto con aquél en el campo de la experiencia. Ya en la primera visión general (§ 22), a la contemplación penetrante, explicativa, le habíamos enfrentado la contemplación que relaciona y va más allá del objeto, a cuyo análisis dedicaremos ahora nuestra atención. Anticipándonos, fue caracterizada por lo pronto como una penetración de la mirada contemplativa en el horizonte exterior del objeto, en lo cual se había pensado ante todo en su medio circundante objetivo, co-presente en igual intuitividad originaria, que en todo tiempo está dado juntamente en el fondo, como una pluralidad de sustratos que co-afectan a la vez. Esta pluralidad de lo juntamente-pre-dado en el medio circundante, es una *unificación múltiple de la afección,* constituida de acuerdo con las leyes que dominan el campo de la pasividad. Siempre que dirigimos nuestra mirada contemplativa a un objeto, está presente en el fondo de la concien-

cia su contorno objetivo co-afectante, aunque afecta con menos fuerza, por lo que no llega a penetrar hasta el yo ni lo obliga a dirigirse a él; igual que el horizonte interno incita a la aprehensión activa, a poner en relación el objeto temático con su medio circundante y a la aprehensión de las características y atributos relativos a éste.

Pero no sólo lo juntamente dado, *originaliter* perceptible en el fondo objetivo, ofrece margen para una contemplación relacionante y para la obtención de determinaciones relativas, sino que también la ofrece el horizonte de la pre-conocencia [*Vorbekanntheit*] típica, en el que todo objeto está pre-dado. Esta familiaridad típica codetermina aquello que, como horizonte exterior y aun cuando no está co-presente, sin embargo siempre co-opera en la determinación del objeto a través de la experiencia. Tiene, en verdad, su base en las relaciones pasivas y asociativas de igualdad y semejanza, en los "oscuros" recuerdos de lo semejante. Pero, en vez de penetrar en el objeto por sí mismo sobre la base de estas relaciones que permanecen ocultas, como sucede en la explicación interna, *estas relaciones mismas pueden ser tematizadas*; los recuerdos se pueden elucidar e intuitivizar y el objeto dado en forma intuitiva en su mismidad se puede relacionar activamente con los objetos recordados por asociación y reducir con ellos a una especie de unidad intuitiva. La mirada que contempla puede correr de aquí para allá entre lo dado por sí mismo y lo hecho presente, para lo cual ante todo se preconstituyen activamente las relaciones de igualdad y semejanza en el verdadero sentido del término.

Aquello que para nosotros es un objeto dado por sí mismo en una forma simple e intuitiva, como lo que puede ser aprehendido en sus características relativas e internas, no se basa, pues, sólo en lo que está dado por sí mismo y en lo que puede darse intuitivamente en él mismo y en su ámbito intuitivo, sino también en todas las relaciones, que en general permanecen ocultas, con lo que ha sido alguna vez dado y que eventualmente se actualiza de nuevo, es más, eventualmente hasta con objetividades de la libre fantasía, en la medida en que pueda establecerse alguna relación de seme-

janza. Para comprender en toda su amplitud las operaciones de la aprehensión pre-predicativa y luego de la determinación predicativa, posibles sobre la base de una experiencia simple y originaria, tendremos que recurrir, por lo tanto, a algo más allá del ámbito de lo dado por sí mismo, es más, incluso de lo que por su posición está en la conciencia, y aún más allá de las actualizaciones e intuiciones de la fantasía; sólo en esa forma habremos podido abarcar con la mirada todo lo que contribuye a la contemplación relacionante y a la determinación relativa de lo que está intuitivamente dado por sí mismo.

Son, pues, *diversas especies de unidad intuitiva* las que sirven de base para que la mirada que contempla relacionando corra de aquí para allá entre el objeto-sustrato y el objeto-relación: por un lado es la unidad del darse-a-sí-mismo [*Selbstgebung*] en una percepción; por el otro es una unidad en la que lo dado a sí mismo se encuentra unido con lo no dado a sí mismo; y ello, a su vez, ocurre de diversas maneras. Según el modo de esta unidad resultará una *especificación de las formas de la contemplación relacionante.* Si con ello llegamos a un deslinde de las formas fundamentales del relacionar, el cual señala anticipadamente hacia las relaciones y formas de relación, que se constituyen en la esfera superior como objetividades categoriales y, por ende, hacia las piezas básicas de una teoría de la relación, el resultado de nuestro análisis actual de ningún modo puede ser todavía, evidentemente, una visión general de *todas* las formas fudamentales de las relaciones, sino sólo de aquellas que se preconstituyen justamente en la esfera de la experiencia simple, receptiva, de objetos individuales de la percepción externa; mientras que en los ámbitos de las objetividades de fundamentación superior, así como en el nivel más alto de la espontaneidad productiva, se presentan a su vez formas de relación nuevas y peculiares.

Naturalmente, todo aquello que con respecto a la determinación *interna* se mostró en el capítulo anterior acerca de la sedimentación habitual de las determinaciones atribuidas y acerca de su concurso en la determinación renovada o en-

teramente nueva de un objeto, es también válido para todas las determinaciones que se le agregan al objeto sobre la base de la contemplación relacionante. De la misma manera que en la explicación, también aquí se dan las diferencias entre el interés único y pasajero, la contemplación meramente única y fugaz, y el grabarse, la tendencia a retener en la mente, por ejemplo, un objeto en su posición o en su proporción respecto de otros objetos juntamente dados — y todo ello antes de cualquier tránsito hacia la predicación.

§ 34. *Características generales de la contemplación relacionante*

Antes de estudiar las formas específicas de la contemplación relacionante trataremos de obtener su caracterización general y de exponer los rasgos esenciales comunes a todas sus formas.

a) *Reunión colectiva y contemplación relacionante*

Siempre se trata de una pluralidad de objetos que tienen que encontrarse juntos en una conciencia que los da previamente. En principio no preguntamos cómo ha llegado a formarse y cómo está constituida esta pluralidad en cuanto unidad afectiva. En su origen se puede haber fundado pasivamente, pero también puede haberse constituido mediante una actividad del yo, para luego sumirse en la pasividad, como cuando los objetos que se relacionan entre sí fueron reunidos originariamente por medio de un acto de recolección. En ello ya está implícito que una mera reunión activa de objetos, *una agregación de otros objetos al objeto inicial, no es todavía una contemplación relacionante,* sino que, cuando mucho, puede crear las condiciones para ello. En la mera aprehensión de una pluralidad de objetos en un recorrido sucesivo (cf. § 24 d, pp. 130 ss.) se trataba sólo de reunir cada vez más objetos, permaneciendo todavía asidos todos los que se aprehendieron anteriormente, como cuando, por ejemplo, recorro uno tras otro los objetos que se encuentran sobre la mesa: el tintero, el libro, la pipa, la pluma, etcétera, al dejar que mi mirada "se deslice por encima de

ellos". Sin que en un acto propio los reúna yo luego activamente en un conjunto o una cantidad de objetos, sin embargo en toda nueva aprehensión el objeto anterior permanece todavía asido; se produce la conciencia de una pluralidad recorrida de objetos, pero en ello no se aprehende nada de una relación que pudiera tener un objeto con el otro.

Para esto se requiere más bien un interés propio —en nuestro sentido más amplio—, un interés por contemplar uno de estos objetos, que permita tenerlo a la vista como tema principal. Contemplamos, por ejemplo, con atención la pluma. Nuestra mirada pasa de ella, que por ser nuestro tema se mantiene asida, a la superficie de la mesa. La incluimos en el círculo de nuestra contemplación, mas no como tema principal, sino sólo como *tema con referencia* a la pluma. Sin que tengamos que dirigirnos de nuevo específicamente a ella en una renovada aprehensión originaria, la pluma se convierte ahora, tal como se mantiene asida, en "la pluma que se encuentra sobre la mesa". Igualmente, al incluir también el lápiz que se halla junto a la pluma, se produce una aprehensión del "se halla junto a", pero todavía sin ninguna formación predicativa. También aquí se produce una superposición sintética de las dos cosas aprehendidas [*Erfassheiten*]: del tema principal que se mantiene asido (pluma) y del tema relativo (mesa, o bien, lápiz), de modo que no tenemos delante una mera sucesión de dos aprehensiones y de dos rayos de atención, sino un rayo doble (cf. *supra*, § 24, b). (No podemos discutir aquí con mayor detalle cómo se constituyen más en concreto tales relaciones espaciales de objetos, ya que ello pertenece al contexto general de los problemas de la constitución del espacio; de momento sólo se deben mostrar con un ejemplo las estructuras más generales de la aprehensión de una relación y de la aprehensión de determinaciones relativas.) Sobre la base de esta conciencia unitaria, en la que ambos han sido aprehendidos como "encontrándose juntos", se pueden constituir después, en intuitividad originaria, nuevas determinaciones en la pluma: por ejemplo, es más gruesa que el lápiz. Nuevamente tenemos aquí la

misma estructura: la pluma, en cuanto tema principal, se mantiene asida, y al pasar la mirada al lápiz, se destaca en aquélla, sobre la base de la coincidencia que se superpone, un plus con respecto a la extensión: en cuanto todavía se mantiene asida recibe ahora la determinación de "más gruesa".[1] A la inversa, si desde un principio convertimos el lápiz en tema de nuestra contemplación podrá, naturalmente, aprehenderse como "más delgado" en la misma forma — ambas cosas sobre la base de la *unidad de su conjunción en una conciencia*, así como sobre esta base se había aprehendido antes el "estar uno junto al otro" o el "estar uno sobre el otro", como una determinación del sustrato.

b) *La reversibilidad de la contemplación relacionante y el* fundamentum relationis

Lo que de momento sólo nos importa aquí es esto: que sobre la base de tal unidad, como quiera que haya sido fundada —la unidad de una conjunción de varios objetos en una conciencia— y al pasar de un objeto, tenido en la mira como tema principal, a otro, se sedimentan en aquél nuevas determinaciones. De la dirección que en cada caso siga el interés dependerá cuál sea el objeto que la mirada capte primero de entre esa pluralidad. O sea, que sobre la base de tal unidad pueden resultar determinaciones muy diferentes, a veces de un objeto, a veces de otro; en una ocasión un objeto puede destacarse como más grueso y otro entonces como más delgado; o puede presentarse uno como puesto arriba y el otro entonces como puesto abajo. No se pre-señala aquí un orden fijo, como lo había sido en la explicación interna, donde por su esencia misma unos objetos precedían a otros como sustratos originarios, ya que esos otros sólo podían aparecer originariamente como determinaciones. En la contemplación relacionante nos las habemos desde un principio con objetos independientes, y cada uno de los dos miembros de la relación puede por igual ser en su origen tanto tema principal y sustrato de la relación como tema relativo (tomado en cuenta sólo en forma adicional) según lo que en cada

[1] Cf. también el análisis más profundo en el § 42.

caso exija el interés. Este vínculo se halla en la base de lo que más tarde, en el nivel superior, predicativo, llegaremos a conocer como la *reversibilidad de todo estado de cosas [Sachverhalt] relacional.*

Por supuesto, en el nivel que ahora nos ocupa todavía no puede hablarse de las relaciones como una especie de estados de cosas, sino sólo de los pasos de la contemplación. De todos modos podemos designar como *fundamentum relationis* esta unidad que sirve de base a la contemplación relacionante, cualquiera que sea la forma como se haya producido, en vista de que tales pasos crean las condiciones para la constitución de relaciones.

c) *Relacionar y explicar*

Es evidente que esta unidad misma no necesita llegar a ser temática antes de que pueda empezar una contemplación relacionante; más bien actúa en mera pasividad como una afectación conjunta de los objetos pre-dados en *una* conciencia y permite así la transición sintética de uno al otro. De acuerdo con esto tampoco debe entenderse la contemplación relacionante, como si una mirada tuviese primero que alcanzar la unidad; es decir, como si ésta tuviese que ser aprehendida activamente como unidad, para que sólo después, sobre su base, pueda iniciarse el relacionar como una especie de explicación de esta unidad previamente fundada. En principio, la explicación se distingue de este relacionar debido a que en aquélla siempre se ocurre una coincidencia parcial, por cuyo medio lo explicado se aprehende como perteneciente a lo explicando, como si estuviera en él. Por el contrario, las determinaciones relacionales se presentan, es cierto, en los sustratos (el sustrato se manifiesta como mayor o menor, etcétera), pero estas determinaciones *no se presentan con o en la unidad* entre los dos miembros de la relación, como deberían, si la contemplación relacionante debiera ser una explicación de la unidad. Las determinaciones relacionales resultan más bien *sobre la base* de la unidad pre-dada; ella misma no se hace temática, sino sólo el objeto contemplado dentro de la relación. Decíamos que

en el objeto aprehendemos las características relativas, así como aprehendemos en él los explicados internos. Pero las determinaciones internas las aprehendemos al mismo tiempo como contenidas *en* él y en coincidencia parcial con él; las relativas, en cambio, no se encuentran jamás *en* el objeto, sino que surgen apenas en la transición hacia el objeto relativo y extienden hacia él, por así decir, sus "tentáculos".

Ciertamente también tiene lugar en la contemplación relacionante, una síntesis de coincidencia, a saber, la superposición descrita en el inciso a), en la cual se destacan y aprehenden las determinaciones relativas. Pero esta conciencia de la coincidencia, en cuanto *discreta*, tiene que distinguirse estrictamente de la *conciencia continua de la coincidencia*, en la que la unidad de un objeto está presente a la conciencia en forma continua, ya sea a través de una aprehensión simple, ya a través de su explicación.

§ 35. *La pregunta por la esencia de la unidad que funda la relación*

Hasta aquí hemos hablado en términos muy generales de la unidad de los miembros de la relación, que constituye el supuesto para todo contemplar relacionante. Pero ya señalamos que existen diversas especies de unidad intuitiva, sobre cuya base la mirada que contempla relacionando puede correr en ambos sentidos entre el objeto-sustrato (el tema principal) y el objeto-relación (el tema con respecto a . . .) . Puede ser inmediatamente una unidad del darse-a-sí-mismo [*Selbstgebung*] en la percepción, pero también puede ser una unidad en la que se unificaron lo dado-a-sí-mismo y lo no-dado-a-sí-mismo (lo hecho presente, lo imaginado). Debemos preguntar, pues, por estos modos de formación de la unidad, para poder entender las posibles formas específicas del relacionar, al menos según sus tipos fundamentales. De acuerdo con nuestro punto de partida desde el darse-a-sí-mismo de los objetos espaciales concretos e individuales en la percepción externa, la unidad estudiada en los ejemplos de contemplación relacionante, discutidos hasta aquí, se concebía como unidad de objetividades al mismo tiempo pre-dadas

de manera intuitiva en el campo de la percepción y afectantes, como unidad de la simultaneidad de lo que afecta: lo que se encuentra en un campo de percepción como algo originariamente dado o que, a su vez, puede darse quizá mediante orientación [*Zuwendung*] de la mirada, afecta en forma unitaria; de todo ello parten estímulos hacia el yo. Esta unidad del campo —sobre cuya base resulta posible cualquier orientación aprehensiva hacia objetividades particulares que afectan desde allí, así como su explicación y su ponerlas-en-relación entre sí— había sido hasta ahora sencillamente presupuesta y sólo se mencionaba que son operaciones de la síntesis pasiva de la conciencia del tiempo, por las que en el fondo se hace posible esta unidad (§ 16). Ahora debemos seguir un poco más de cerca estas operaciones para comprender la estructura de semejante unificación múltiple [*Vieleinigkeit*] de la afección. También los actos del yo, las orientaciones y aprehensiones que aparecen sobre el fondo de este campo, tienen ellos mismos, en cuanto actos, su estructura temporal, que ya fue discutida (§ 23). No preguntamos, pues, por ella, sino por la *estructura temporal del campo pasivo mismo,* que precede a todos los actos; preguntamos por lo que constituye la unidad pasiva de lo pre-dado [*Vorgegebenheit*] de una pluralidad de objetos de la percepción.

Debemos partir de esta unidad más próxima, de la unidad de una pluralidad de objetos de la percepción, reunidos intuitivamente en una *presencia,* y luego preguntar además *qué otras especies de unidad, además de esta unidad de intuición originaria, son posibles como unidades que fundan relaciones* y que contribuyen a la determinación relacionante de objetos de la percepción.

§ 36. *La unidad pasiva (temporal) de la percepción*

Para que sea posible la *unidad de la percepción de una pluralidad de individuos,* tienen que estar dados en *un* solo ahora de la conciencia como objetos que afectan simultáneamente. Esto significa que la unidad de una percepción sensible, la unidad de una conciencia intuitiva del objeto, es *unidad de una conciencia sensible,* en la que todo lo objetivo,

ya se trate de un individuo encerrado en sí o de una pluralidad de tales individuos, llega al estar-dado [*Gegebenheit*] originario en y con la *forma de una duración temporal,* que lo abarca todo y que hace posible la unidad objetiva.

Supongamos en primer lugar sólo *un* individuo que se presenta a la intuición; en tal caso, la unidad intuitiva del individuo llega tan lejos como la unidad de la duración originaria, es decir, de la duración individual que se constituye en la conciencia temporal originaria. El individuo vuelve a salirse de la intuición, por más que él mismo siga durando e incluso se suponga como duradero de algún modo en la conciencia, aunque no intuitivamente, siempre que la constitución originaria continua del tiempo no constituya esta duración como duración del individuo, o sea, llenada con la plenitud individual de los momentos de su contenido material.

Lo mismo es válido para una *pluralidad* de individuos. Pero sólo están presentes a la conciencia reunidos en la unidad de una intuición, cuando la pluralidad es abarcada unitariamente por una unidad de la conciencia que constituye la duración originaria y, en general, la temporalidad, en los modos de lo simultáneo y lo sucesivo. En tal caso no sólo se intuye en general cada uno de estos individuos y cada uno está presente a la conciencia junto con sus compañeros en una duración temporal, sino que *todos ellos reunidos* están presentes a la conciencia originaria en una *duración;* en conjunto forman todos una unidad sensible en virtud de que la duración que los enlaza se constituye de manera intuitiva en la forma sensible originaria. Hasta donde alcanza el tiempo constituido originariamente, hasta ahí alcanza la unidad —constituida originaria y sensiblemente (esto es, en forma pasiva, anterior a toda actividad)— de una objetividad posible, que consta, sea de un solo individuo, sea de una pluralidad de individuos autónomos coexistentes. Tal pluralidad dada en forma originaria, no es una mera colección acumulada arbitrariamente por un recolectar activo, sino una unidad de la objetividad, que, por supuesto, en cuanto unidad fundada sólo temporalmente, no es un nuevo "individuo", fundado tal vez.

Con estas explicaciones resulta evidente que una *pluralidad,* una mera coexistencia de objetos individuales pre-dados, es una *unidad estrechamente enlazada*: no una unidad producida categorialmente a través de espontaneidad creadora, sino una unidad de la misma especie que el individuo particular. Ciertamente, ella misma no es un individuo, pero posee la propiedad fenomenológica fundamental de todas las objetividades dadas en simplicidad, que debe darse originariamente y como unidad sensible, y que toda aprehensión activa reclama para ella un estar pre-dado unitario de la sensibilidad. Sin duda, con la aprehensión activa se convierte primero en tema lo ya pre-constituido pasivamente en forma originaria. Según esto, la forma temporal no es sólo una forma de los individuos, en tanto éstos son individuos que duran, sino que tiene además la función de unir a los individuos en una unidad enlazada. *La unidad de la percepción de una pluralidad de individuos es, pues, una unidad sobre la base de la forma temporal que enlaza.* Es la unidad en que se basan las ya mencionadas relaciones del "estar uno junto al otro", o sea, en general, las *relaciones de la posición en el espacio.* Sobre la base de su estar juntos en el tiempo, los objetos individuales perceptibles tienen su posición en el espacio unos respecto de otros.

Para ser más precisos: el tiempo mediante el cual están unidos no es el tiempo subjetivo de las vivencias de la percepción, sino el *tiempo objetivo,* que también pertenece a su sentido objetivo; no es sólo que las vivencias de la percepción sean inmanentemente simultáneas, o que, a su vez, formen en general un conjunto cerrado en una sola percepción de la pluralidad, sino que, más allá de esto, las objetividades entendidas en ellas como de verdad existentes, son entendidas también como objetividades que se dan objetiva y simultáneamente en su durar. La unidad de la intuición, que existe aquí, no es, pues, sólo unidad sobre la base de que la pluralidad se entienda de manera intuitiva en un presente vivencial, sino que es una *unidad de la conjunción* [*Zusammen*] *objetiva.* Esto aparecerá más claro cuando se contraste con otros casos en los que también existe la unidad intuitiva,

aunque los objetos reunidos en la intuición estén entendidos de manera objetiva como existentes en tiempos diversos o, a su vez, como sucede con las objetividades de la fantasía, como no existiendo absolutamente en ningún tiempo objetivo.

Para ello tendremos que rebasar en cierta medida el ámbito de lo que es propio en cada caso, lo cual, por lo demás, es a lo que se restringe nuestra investigación (cf. introducción, pp. 59 ss.). Si hasta aquí hemos hablado de la percepción, o sea, de una conciencia posicional que entiende como *existentes* los objetos, éstos sólo eran pensados, en realidad, como objetos *para mí,* como objetos de un mundo que es sólo para mí. Mas la referencia a un tiempo objetivo, que aquí y en lo que sigue se hace inevitable para entender a fondo tanto los contrastes entre percepción y recuerdo, por un lado, y vivencias de la fantasía, por el otro, como las diferencias, así condicionadas, de una unidad que funda la relación, ya nos conduce más allá de este ámbito del ser-sólo-para-mí. Tiempo objetivo, ser objetivo y todas las determinaciones del ente como objetivas no se refieren a un ser sólo para mí, sino también para los demás.

§ 37. *La unidad de la memoria y su separación de la percepción*

Al preguntar por las otras especies de unidad intuitiva, que podrían aun existir más allá de la unidad inmediata de la percepción, nos mantenemos por lo pronto sólo dentro de la conciencia posicional. Así, la pregunta inmediata se referirá ante todo al *vínculo de la percepción con la memoria,* como presentificación posicional [*setzender Vergegenwärtigung*] y al *modo de su unidad intuitiva,* o sea, de una unidad que también puede existir, cuando los objetos unificados, en relación recíproca, no se dan al mismo tiempo en una percepción, sino en parte en percepciones y en parte en presentificaciones.

Sirva como ejemplo lo que sigue: conforme a la percepción veo frente a mí una mesa y recuerdo al mismo tiempo intuitivamente otra mesa que antes estaba en este lugar.

Aun cuando puedo "situar", por así decirlo, la mesa del recuerdo junto a la mesa de la percepción, sin embargo, en la unidad de una duración real no se encuentra junto a ella; en cierto modo está separada de ella. El mundo de la percepción y el mundo de la memoria son mundos separados. Por otra parte existe, sin embargo —y, como ya veremos, en un sentido múltiple—, una unidad en cuanto que tengo intuitivamente ante mis ojos ambas mesas en una sola presencia. *¿En qué sentido hablamos aquí de separación y en qué sentido de unidad?*

Sin duda tenemos un buen motivo para hablar de una *separación* entre lo percibido y lo recordado. Si vivo en la memoria, tengo una unidad de la intuición en la memoria; lo recordado en ella es *ante* todo comparar, distinguir, relacionar algo unitario y concluso en sí mismo de manera "sensible" e "intuitiva" en las partes que fluyen precisamente mientras *vivo* en *una* intuición de la memoria, que permanece ininterrumpida, mientras yo no "salte" de recuerdo en recuerdo en una confusión de "ocurrencias". Cada recuerdo unitario es es en sí continuamente unitario y constituye en sí una unidad consciente de las objetividades, una unidad que es intuitiva y sensible: intuitiva en las partes que fluyen, como decíamos. O sea que el recorrer un proceso en la memoria, el cual dura un tiempo más prolongado, tiene exactamente la misma estructura que el aprehenderlo en una percepción original. Así como aquí se hace consciente a través de una intuición, siempre una sola fase del original, la cual es relevada de inmediato por la siguiente y, mantenida asida, se une sintéticamente con ella, así en el recuerdo de un proceso se da sin duda el proceso entero en una intuición unitaria, a saber, el proceso mencionado en todas sus fases, aunque de él siempre es "propiamente intuitivo" sólo un trecho temporal que fluye.

El principio del carácter cerrado [*Geschlossenheit*] *del recuerdo* es, por supuesto, exactamente el mismo que el destacado más arriba con respecto a la percepción; se basa, en efecto, en una unidad de duración temporal. Es una unidad no sólo con respecto a la extracción y contemplación temática de un objeto particular o de un proceso percibido, sino

que ya existe pasivamente para nosotros con respecto al fenómeno unitario de la *"impresión"*, que funda a esta actividad y en la cual una unidad de la objetividad (por muchos que sean sus miembros) no es pre-dada en forma sensible. Es una estructura constituida originariamente, que se desliza. Esta estructura, sea de la percepción (del dato sensible originario), sea del recuerdo, existe por sí en cada caso y sólo las intenciones del horizonte le otorgan un nexo con objetividad, que alcanza más allá de ellas, con el mundo objetivo, del cual es una parte integrante.

En un recuerdo de tal especie puede presentarse, sobre la base de estas intenciones del horizonte, aquello que llamamos un *recorrer continuo* en la memoria, por ejemplo, desde un pasado más cercano hasta el presente originario. El recuerdo, que en un comienzo surge aislado, se puede continuar en forma "libre"; en el horizonte de la memoria penetramos hacia el presente, avanzamos siempre de recuerdo en recuerdo; todos los recuerdos que se presentan a través del recorrido son trechos de un solo recuerdo unitario y coherente, que al fluir se disuelven unos en otros. Ahí el proceso por lo regular se hace burdo y se acorta (se contrae) al saltarse fragmentos no esenciales del recuerdo. Así pues, deben distinguirse:

1. La unidad del respectivo campo del recuerdo (siempre fluyente), que es una *unidad intuitiva en sentido estricto*: el recorrer un proceso de cierta duración en la memoria es *un* recuerdo, en cuanto que en cada fase de esta vivencia de la memoria lo intuido de la fase precedente, lo pasado antes, es "todavía" intuitivo, todavía se mantiene asido, mientras que lo nuevo que se presenta en ella apenas llega a la intuitividad [*Anschaulichkeit*] "primaria";

2. *El campo intuitivo total del recuerdo en sentido más amplio*. A él pertenece, en primer lugar, el *continuum* de los campos de la memoria propiamente intuitivos, "recorrido" en una unidad de la conciencia; los campos propiamente ya no intuitivos conservan, sin embargo, una viveza retencional y no están "hundidos"; además, pertenece a él también todo aquello que se comprende en los horizontes

del pasado no recordados nuevamente — se comprende como mera potencialidad para llevar las intenciones a su realización en forma de nuevos recuerdos, primero en la forma de nuevos recuerdos intuitivos, que después se hunden retencionalmente y se convierten en retenciones no intuitivas, pero todavía vivas, hasta llegar a hundimientos, que, sin embargo, no significan su desaparición.

Todas estas unidades del nuevo recuerdo están *separadas unas de otras* (mientras no se las restituya, a través de procesos particulares y especialmente estructurados, a una percepción originaria, o mientras no se las conecte unas con otras en una conexión continua, para lograr una unidad coherente de un nuevo recuerdo). Lo que en ellos se presenta como unidades, objetos y conexiones sensibles está separado entre sí y, también, de lo que aparece en el respectivo mundo de la percepción. Evidentemente no podemos decir que lo dado se integra aquí y allá en una conexión "intuitiva", "sensible", propiamente o no propiamente dicha. Un objeto de la percepción, por ejemplo, la pluma que percibo ahora como situada sobre la mesa, no se halla en una conexión intuitiva con el libro que hace un año se encontraba en el mismo lugar sobre la mesa y del cual me acuerdo ahora. No está "junto" a la pluma, carece de toda relación espacial de unidad con ella, para lo cual se requiere precisamente una unidad de lo intuido en *una* duración temporal. Tales relaciones y la contemplación relacionante dirigida a ellas —*relaciones de la posición espacial* recíproca— no son, pues, posibles en los objetos de intuiciones separadas de ese modo.

§ 38. *El nexo necesario de los objetos intencionales de todas las percepciones y presentificaciones* [Vergegenwärtigungen] *posicionales de un yo y de una comunidad de yos, sobre la base del tiempo como forma de la sensibilidad*

Sin embargo, pese a toda separación, subsisten aquí una *unidad* y *relaciones de unidad* que se fundan en ella. Se nos aclarará la naturaleza de esta unidad, si recordamos las ya mencionadas *intenciones del horizonte*. Toda percepción, en

cuanto conciencia que se refiere a una objetividad real, tiene su horizonte del antes y después. Señala hacia atrás a lo anteriormente percibido, que se puede hacer presente a través de la memoria, y por cierto aun ahí donde los recuerdos no están conectados inmediatamente con la respectiva percepción, sino que están separados de ella por trechos oscuros, no recordados. Aparte del nexo, sobre el que hablaremos más adelante y por el cual todo lo percibido "recuerda" a algo pasado, semejante o idéntico, aun cuando ese algo esté temporalmente separado de él —es decir, una relación de igualdad y de semejanza—, existe aquí también otra especie más profunda de unidad: cuando, al partir de una percepción, soy conducido por mis recuerdos hacia atrás a mi propio pasado, éste es precisamente *mío*, es el pasado del mismo sujeto presente y vivo. Y el mundo circundante pasado y ahora recordado pertenece al *mismo mundo* que este mundo en que vivo ahora, sólo que ha sido hecho presente en un trozo de su pasado.

Para incluir ahora también la intersubjetividad, sucede lo mismo cuando otro me relata sus vivencias pasadas, cuando me comunica sus recuerdos; lo recordado en ellos pertenece al mismo mundo objetivo que lo dado en el presente vivencial mío y nuestro en común. El recordado mundo circundante del otro, del que él me habla, puede sin duda ser diverso del mundo en que nos encontramos al presente y, de la misma manera, el propio mundo circundante recordado puede ser otro; puedo haber cambiado mi lugar de residencia, puedo haber llegado a otro país, con otros hombres y otras costumbres, etcétera, o el mismo contorno espacial con sus hombres puede haberse alterado tanto en el curso de una vida humana que ha llegado a ser realmente otro: con todo, estos diversos mundos circundantes recordados son *trozos de uno y el mismo mundo objetivo*. En el sentido más amplio de *mundo vital* [*Lebenswelt*] para una humanidad que se halla en la comunidad de un entendimiento común, este mundo es *nuestra tierra*, que comprende en sí todos estos diversos mundos circundantes con sus transformaciones y sus pasados — ya que no tenemos noticia de otros astros

que sean mundos circundantes para seres humanos, que eventualmente vivan en ellos.[2] En este mundo único tiene su sitio todo lo que ahora percibo sensible y originariamente, todo lo que alguna vez he percibido y de lo que ahora puedo acordarme, o sobre lo que otros me pueden relatar como lo que han percibido o recordado. Ello posee su unidad gracias a que en este mundo objetivo tiene su sitio temporal fijo, su sitio en el tiempo objetivo.

Esto vale para todo objeto de la percepción como tal, es decir, en cuanto objeto entendido [*vermeinten*], en cuanto objeto que supuestamente existe en realidad. Esto quiere decir: en la percepción que se produce en la esfera del presente vivo existe un conflicto, un salto de una percepción a otra, que se compenetra con ella en el conflicto (cf. *supra*, § 21), y así también en toda percepción que se desarrolló en el pasado. El conflicto aparece en la sensibilidad misma (o sea, antes de toda actividad). Pero se debe tener en cuenta que el *tiempo intencional*, el tiempo que pertenece a lo entendido como objeto en cuanto tal, *no es afectado* por ese conflicto en la medida en que los objetos intencionales, que se compenetran y están en conflicto unos con otros, no lo están con respecto al momento temporal; como si en el conflicto se presentaran dos posiciones temporales con la misma coloración, tal como pueden presentarse las coloraciones de un objeto como dos coloraciones diferentes, conflictivas entre sí, en la misma situación temporal. El conflicto sensible, que originariamente aparece en forma pasiva, trae con él por necesidad dos objetos de la misma determinación temporal y presupone esta mismidad de la determinación temporal.

Así, la serie temporal constituida sensiblemente es en todas las circunstancias una sola y dentro de ella, prescindiendo de otros caracteres de unidad e independencia constituidos o por constituirse, se ordena todo lo intencional en cuanto

[2] Por cierto, aquí equiparamos el mundo objetivo con el mundo vital de la humanidad, como comunidad que abarca todo posible entendimiento. En nuestro contexto podemos dejar de lado el problema de cómo el mundo, concebido concretamente como mundo vital de la humanidad, se relaciona con el mundo objetivo en sentido estricto, esto es, con el mundo en el sentido de su determinación científico-natural.

tal, que está constituido (y que aparece en forma originaria) precisamente de manera sensible. O sea, que todo lo que *aparece originariamente,* aunque aparezca en conflicto, *tiene su determinada posición temporal;* es decir, no sólo tiene en sí mismo un tiempo fenoménico, o sea, un tiempo que se da como tal en la objetividad intencional, sino que ocupa también *su sitio fijo en el tiempo uno objetivo.* Para decirlo con mayor precisión: aun cuando los objetos sólo puedan aparecer sucesivamente en forma de una supresión recíproca, de manera que al aparecer uno el otro se mantenga en la conciencia en forma de algo oculto, sin embargo, todo objeto, dado oculta o abiertamente, ha de tener su situación temporal intencional y su situación en ese tiempo uno.

Comprendemos ahora la verdad interna del principio kantiano: *el tiempo es la forma de la sensibilidad* y, por ello, es la forma de todo mundo posible de realidad objetiva. Antes de toda pregunta por la realidad objetiva —antes de la pregunta por aquello que da prioridad a algunos de los "fenómenos" de los objetos intencionales que se dan en experiencias intuitivas, en virtud de lo cual les atribuimos el predicado de "objeto real" o "verdadero"— está el hecho de la peculiaridad esencial de todos los "fenómenos", de los comprobados como verdaderos o como nulos, que consiste en que son *dadores de tiempo,* y en forma tal que todos los tiempos dados se insertan en *un* tiempo. De esta manera todos los individuos percibidos y por percibirse poseen la forma común del tiempo. Ésta es la forma primera y fundamental, la forma de todas las formas, el supuesto de todas las demás conexiones que fundan unidad. Pero *"forma"* significa aquí de antemano el carácter que antecede necesariamente a todo lo demás en la posibilidad de una unidad intuitiva. La temporalidad como duración, como coexistencia, como sucesión, es la forma necesaria de todos los objetos que se dan unitariamente en la intuición y, en tal sentido, es su forma de intuición (la forma de las cosas intuidas [*Angeschautheiten*] concretamente individuales).

Al mismo tiempo, el término "forma de la intuición" tiene un segundo sentido: todo lo individual que se intuye en la unidad de una intuición se da en un *orientarse temporal,*

que es la forma del estar-dado [*Gegebenheit*] de todo lo presente en una presencia. Pero además es válido decir que todos los individuos concretos (los momentos individuales abstractos son afectados por ello en una consecuencia evidente), que están en la conciencia en intuiciones por lo pronto inconexas, pertenecen a la unidad de un tiempo (ciertamente no intuitivo, pero que puede llegar a serlo, en un libre desarrollo, es decir, en la realización [*Erfüllung*] de las intenciones que se encuentran en los actos intuitivos y que deben ser llevadas al estar-dado). *El tiempo uno es la forma,* la forma una y sola, *de todas las objetividades individuales,* que un yo ha dado o puede haber dado en intuiciones al comienzo inconexas, por ejemplo, en percepciones y en recuerdos separados de ellas. O: toda intuición tiene su horizonte, que se puede desenvolver en una infinitud de intuiciones, a las cuales corresponden objetividades que, gracias a ese desenvolverse, se hacen conscientes como dadas en un tiempo; es un tiempo que, después de desenvolverse, o sea, en el estar-dado, resulta ser el mismo al que también pertenecen las propias vivencias intuitivas y las vivencias del yo en general.

Ello se continúa luego en la *empatía* [*Einfühlung*]. En ella se constituye un tiempo objetivo, intersubjetivamente común, dentro del cual ha de poder ordenarse todo lo individual, en lo que respecta a vivencias y objetividades intencionales. Esto se debe atribuir a que para cada yo la empatía no es otra cosa sino un grupo particular de presentificaciones posicionales frente a los recuerdos y las expectativas, y a que puede unificar de la manera indicada estas intuiciones así como todas las intuiciones posicionales.

Cuando preguntamos por el enlace que hace posible la unidad entre todas las percepciones y presentificaciones posicionales de un yo, lo que destacamos como tal enlace es la *conexión temporal,* que se funda en la esfera de la pasividad y ello implica, en la sensibilidad. Cualesquiera percepciones que se dan dentro de una conciencia del yo guardan necesariamente una conexión, sea que el yo las reúna activamente y las relacione con otras mediante un vínculo, sea que él no viva en ellas y se esté ocupando de otros objetos,

cualesquiera que sean; en sí mismas guardan una conexión, constituyen un nexo coherente de todos sus objetos intencionales. Toda percepción tiene su horizonte retencional y ofrece la posibilidad de penetrar en ese horizonte y de desplegarlo en recuerdos. Así todo nexo no intuible en la unidad de una percepción remite a concatenamientos de nexos en la unidad de una intuición real, es decir, a posibles nuevos recuerdos continuos, que reproducen de manera intuitiva la concatenación. Por otro lado, lo realmente intuitivo apunta hacia nuevas intuiciones reales y este apuntar constituye una pre-expectativa. Pertenece a la esencia de las percepciones de un yo, que aparezcan sólo en una concatenación continua. La unidad de un yo alcanza hasta y sólo puede alcanzar hasta donde tengamos unidad de la conciencia interna y, en la misma medida, todos los objetos intencionales de las percepciones que aparecen en ella deben constituir un nexo temporal, que coincida con el del tiempo inmanente de los actos. Toda percepción y todo nuevo recuerdo como reproducción de aquélla tienen que dar por resultado, pues, para sus objetos una *relación temporal que por principio se debe poder hacer intuitiva.* Como relacionadas con objetos reales o supuestamente reales dentro de un mundo, se mantienen en conexión. Ésta ofrece la base para una especie de relaciones, a saber, para las de la situación temporal de todas las objetividades percibidas, supuestas como realmente existentes en las percepciones.

De manera general y formulado como ley podemos decir: *todas las percepciones y experiencias de un yo se encuentran en conexión respecto de sus objetos intencionales, se relacionan con un tiempo* (incluso cuando entran en conflicto). Y asimismo: *todas las percepciones y experiencias de todos los sujetos personales* [*Ichsubjekte*], *que se entienden entre sí, se encuentran en conexión respecto de sus objetos intencionales* — en la conexión de un tiempo objetivo, que se constituye en todos sus tiempos subjetivos, y de un mundo objetivo, que se constituye en ese tiempo.

Ciertamente, uno de los principales problemas de la fenomenología consiste en esclarecer totalmente esto: cómo toda experiencia (por ejemplo, todo nuevo recuerdo) llega a

tener con toda otra experiencia (por ejemplo, un nuevo recuerdo con la respectiva experiencia actual) del mismo yo o en la misma corriente de la conciencia del yo, aquella conexión que proporciona el enlazamiento [*Verbundenheit*] de todo lo experimentado en el tiempo uno; igualmente consiste en entender la clase de necesidad que reclama ser válida para todo yo posible y sus experiencias.

Si hablamos de corriente de la conciencia, ya presuponemos en cierto modo el tiempo infinito, bajo cuyo hilo conductor, por así decir, retrocedemos o avanzamos de conciencia en conciencia. Si una conciencia se da actualmente (o se representa cómo dada en la posibilidad) y sigue fluyendo de modo necesario, existe la posibilidad de que emerjan luego nuevos recuerdos de la conciencia, que conduzcan a una corriente unitaria de la conciencia en la memoria. Estos difíciles problemas, en particular el de cómo se llega a aprehender las determinaciones temporales absolutas de los objetos y a constituir su situación en el tiempo objetivo, y de cómo en general esta conexión del tiempo objetivo y absoluto se manifiesta en los tiempos subjetivos de la experiencia, son el gran tema de una ulterior fenomenología de la conciencia temporal.[3]

§ 39. *Transición a la cuasi-posicionalidad. La inconexión de las intuiciones de la fantasía*

Si hasta ahora sólo habíamos tenido en cuenta las posibilidades de la unidad intuitiva dentro de la *conciencia posicional*, así como de la unidad de las percepciones entre sí y de las percepciones con presentificaciones posicionales, en lo que sigue pasaremos a la *cuasi-posicionalidad* de la fantasía, sea perceptiva, sea reproductiva; preguntamos por las posibilidades de unidad intuitiva que puedan existir dentro de ella misma (de sus objetos intencionales), así como entre ella y los objetos de esa índole de las experiencias posicionales.

Entre las vivencias de la suposición perceptiva de objetos reales mundanos pueden aparecer —sin conexión con ellos—

[3] Algunas indicaciones más detalladas al respecto véanse *infra* en el § 63 b.

vivencias de la fantasía dirigidas a ficciones o a subjetividades supuestas como ficciones. *No guardan nexo alguno con las percepciones*; es decir: mientras que todas las percepciones con respecto a las objetividades supuestas en ellas se integran en una unidad y se relacionan con la unidad de un mundo, las objetividades de la fantasía caen fuera de esta unidad, no se integran de ese modo con las objetividades de la percepción en la unidad de un mundo supuesto.

Indudablemente, las fantasías de un yo tienen conexión tanto entre sí como también con sus percepciones *en cuanto* (que aquéllas son) *vivencias*, como todas las vivencias de la conciencia interna que, con relación a ellas, es perceptiva. Se ordenan dentro de su unidad como vivencias, igual que todos los actos, lo cual significa que la conciencia interna constituye su nexo intencional. Y sin embargo no tienen nexo en su *relación objetiva*, ni entre ellas ni con las percepciones. El centauro que me estoy imaginando ahora y un hipopótamo que me había imaginado antes y, por otra parte, la mesa que estoy percibiendo ahora mismo, no guardan conexión alguna entre sí, es decir, no tienen *unas respecto de otras ninguna situación temporal*. Si todas las experiencias, las presentes y las pasadas, se integran para el nexo de *una* experiencia; y si tienen ahí un orden temporal claro del antes, del después y del simultáneamente en el tiempo absoluto, eso no es válido de las objetividades de la fantasía; el centauro no es ni antes ni después que el hipopótamo o que la mesa que percibo ahora.

En cierto sentido, indudablemente, toda objetividad de la fantasía tiene su tiempo; está en la conciencia como unidad de duración temporal. Así, también en este caso el tiempo opera constituyendo unidad, del mismo modo como lo mostramos con respecto a una percepción o a un recuerdo concluso en sí mismo. *Lo imaginado es siempre algo temporal*; por ejemplo: toda fantasía sensible imagina un objeto sensible al que, en cuanto objeto meramente intencional, pertenece la temporalidad intencional. El objeto de la fantasía se hace consciente como objeto temporal y temporalmente determinado, duradero en el tiempo, pero su tiempo es un *cuasi-tiempo*. Supongamos que se trata de la fantasía de un

triángulo coloreado de rojo, tal como se presenta a mi mente. Puedo describirlo y al hacerlo llego también a su duración. Es un objeto temporal, tiene su tiempo. Y con todo, a su vez, no se encuentra en ningún tiempo. Esto significa: la duración temporal del triángulo con todos sus puntos temporales se halla modificada en el mismo sentido que la cuasi-coloración que tiene frente a la coloración de un triángulo rojo real. Toda cosa tiene un color. Una cosa de la fantasía es algo imaginado como cosa, es imaginada como coloreada de esta o esa manera, etcétera. El color imaginario es el correlato intencional de la fantasía y tiene, en cuanto tal, el modo del como-si. Aun así tiene sentido hablar acerca de que aquello mismo que es sólo representado (o, en general, representado, percibido, recordado, imaginado) es también real, aunque eventualmente no lo sea: a saber, de que algo no-real, algo dado o que se aparece en una representación y se manifiesta regularmente fuera conforme punto por punto, determinación por determinación, con algo real. Lo mismo tiene validez a la inversa: que respecto de cualquier cosa legítimamente dada a través de una percepción normal nos podríamos construir una fantasía pura, que representase exactamente el mismo objeto exactamente en el mismo modo de representarse. Pero en la mera ficción falta necesariamente algo, aquello que caracteriza a los objetos en realidad existentes: la *situación temporal absoluta,* el tiempo "real" como unicidad seria y absoluta del contenido individual que se da en una estructura temporal. O para ser más claros: el tiempo es sin duda algo representado y hasta lo es de manera intuitiva, pero es *un tiempo sin una localidad real y propiamente dicha de la situación* — es, justo, un *cuasi-tiempo.*

Desde luego, en la fantasía poseemos también intuitivamente lugares fenoménicos y nexos relativos de lugares o situaciones, o sea, distancias. Pero la fantasía no nos ofrece situaciones que puedan identificarse en el sentido de un "en sí" y que, de manera correspondiente, se puedan distinguir. Podemos representarnos en plena igualdad, en duración totalmente igual, un triángulo coloreado de rojo en todas las fantasías inconexas que deseemos: cada uno se distin-

gue entonces de todos los otros como contenido de una conciencia imaginativa diversa, pero en modo alguno diverso ya como *objeto individual.* Si las fantasías son realmente inconexas, entonces falta toda posibilidad de hablar aquí de varios objetos o incluso de uno y el mismo objeto, que sea representable sólo repetidamente. Pero en ello, para ser exactos, queremos suponer que las fantasías en cuestión hacen representables sus objetos exactamente en los mismos "horizontes", es decir, que si una fantasía representa el objeto *A* en un contexto temporal-objetivo determinado o indeterminado de este o de aquel modo, la otra lo hace exactamente en el mismo contexto, determinado o indeterminado exactamente igual. En vista de la libertad de la fantasía está dada *a priori* esta posibilidad de fantasías exactamente iguales.

Con esto se ha hecho claro *el sentido que tiene hablar de la inconexión de las intuiciones de la fantasía. Las objetividades de la fantasía carecen de la situación temporal absoluta,* por lo que tampoco pueden tener debajo de sí, como los objetos de la percepción, la unidad de un tiempo, un orden temporal único — siempre que hablemos, como hasta aquí, precisamente de fantasías que no formen entre ellas mismas una conexión conscientemente pensada-a-la-vez, o sea, una unidad de la fantasía. Sin embargo, esta posible *formación de unidad no les es esencial a las fantasías.* No pertenece a su esencia que tengan que presentarse en una concatenación continua que, como unidad, sea una continuidad de la fantasía. Las fantasías separadas no guardan, *a priori,* un nexo necesario y, por lo regular, tampoco lo tienen en nuestra experiencia fáctica. Por ello, en tales casos no tiene sentido preguntar si el objeto de una se da antes o después del objeto de otra. Toda fantasía que se encuentra fuera de contexto tiene su *tiempo de imaginación* y existen tantas, no comparables entre sí (desentendiéndonos de la forma general, de la esencia concreta en cuanto tal), cuantas fantasías existen o puedan existir, o sea, un número infinito. Ninguna situación absoluta de una fantasía puede ser idéntica a la de otra. Aún habrá que discutir cuáles relaciones, pese a lo dicho, se pueden dar entre ellas.

Nota. Cuando hablamos de diversas fantasías inconexas de algo objetivo enteramente igual, acerca del cual, y pese a esa igualdad, no se puede hablar ni de identidad individual ni de no-identidad, debe tenerse en cuenta que no nos referimos a una pluralidad de fantasías de uno y el mismo objeto imaginado: precisamente en el sentido dicho, que ha de albergar la idea de que conscientemente estas fantasías lo son de lo mismo. Pues, si imagino *A*, puedo formar por segunda vez una fantasía exactamente con el mismo contenido y significar este *A* imaginado como lo mismo que había imaginado antes. Esto sucede de un modo simple en un acto que se relaciona con la primera fantasía, exactamente igual que un nuevo recuerdo con una percepción anterior de lo mismo. Nos conducimos "como si" recordásemos nuevamente algo cuasi-percibido, y este cuasi-recuerdo (que, al modificar la actitud, alberga en sí un recuerdo real del acto imaginativo anterior y de lo imaginado antes) puede sumarse cuantas veces se desee y, eventualmente, hasta tener el carácter de un nuevo recuerdo de algo ya antes recordado, etcétera. Nos encontramos entonces con una cadena de fantasías no inconexas, sino intencionalmente conexas, que a su vez pueden convertirse en una unidad de nuevos recuerdos conexos, en los cuales de manera consciente o intuitiva se da como lo mismo lo muchas veces intuido. Pero éste ya es un caso de formación de nexos de fantasías, que debe discutirse con más detalle enseguida.

§ 40. *Unidad temporal y nexo en la fantasía mediante la conexión de las fantasías en orden a la unidad de un mundo imaginario. Posibilidad de individuación sólo dentro del mundo de la experiencia real*

A pesar de la inconexión esencial de todas las intuiciones de la fantasía se da, sin embargo, también aquí en cierta forma la posibilidad de una unidad, a saber, en cuanto que en todas las fantasías —hablando en términos de la modificación de la neutralidad— se constituye un solo *cuasi-mundo,* en parte intuido y en parte supuesto como uno solo en horizontes vacíos. Por supuesto, tenemos la libertad de hacer

que la indeterminación de estos horizontes se cuasi-llene arbitrariamente con fantasías. Esto, sin embargo, no altera en nada el hecho de que, de ser ése el caso, todas estas fantasías tengan conexión en la unidad de una conciencia objetiva que las abarque, de una conciencia real y posible. "Unidad de una fantasía" no significa evidentemente nada más que *unidad de una posible experiencia o modificación de la neutralidad de una unidad de la experiencia.* Ello ofrece precisamente el terreno para la *esencia*: "unidad de la experiencia".

Existe, así, la formación de una unidad de todas las fantasías libres que pertenecen a un cuento de hadas, que —para tener una fantasía pura— concebimos libre de toda relación con el mundo fáctico. Ya sea que imaginemos el cuento de un solo trazo o en trazos diferentes, cada nuevo trazo se encadena con el anterior a través de un horizonte oscuro, aunque capaz de desplegarse; los recuerdos oscuros son para mí, que sigo leyendo el cuento, recuerdos reales de algo leído con anterioridad, imaginado por mí, mientras que en el trazo de la adaptación del cuento, el enlace se lleva a cabo en "recuerdos en la fantasía", que son, ellos mismos, cuasi-recuerdos.

Una fantasía, por consiguiente, abarca una "conexión" cualquiera de fantasías, que justo por su propio sentido convergen en una posible fantasía intuitivamente unitaria, en la que como correlato se constituye de manera armoniosa un mundo fantástico unitario. Dentro de un mundo de esta índole tenemos para cada objeto individual de la fantasía (en cuanto cuasi-realidad) una particularización "individual" respecto de cada punto y cada duración temporales. La encontramos primeramente en la unidad más estrecha de una fantasía, a saber, dentro de una presencia: lo que es igual se distingue en ella individualmente. Pero, además, existe una particularización "individual" en la fantasía, *en la medida* en que ésta (en la unidad de fantasías particulares conexas) pueda transportarse a una unidad intuitiva, a la unidad de una presencia en un sentido ampliado (*continuum* de presencias que transcurren), sin completarse mediante nuevas

fantasías relativas a nuevos objetos y que amplíen el mundo de lo imaginario.

Mas ¿qué ocurre cuando pasamos de un mundo fantástico a otro que no guarda relación con él? No pertenece a la esencia de dos fantasías cualesquiera, el que *exijan* la unificación en una sola fantasía. Mientras nos movamos intencionalmente en una fantasía, y correlativamente en un mundo imaginario, existe concordancia y contradicción o incompatibilidad, y también son posibles aquí todas las relaciones de situación espacial y temporal, que hemos mostrado para los objetos que se hallan dentro de un mundo real; todo se transfiere ahora al mundo del *cuasi*. Esto no se da entre las estructuras de las fantasías inconexas. Pues las "cosas", los procesos, las "realidades" del mundo uno, "no tiene nada que ver" con las del otro. Mejor dicho: los cumplimientos y los fracasos de las intenciones, que son constitutivas de un mundo de la fantasía, no pueden jamás alcanzar hasta aquellas que son constitutivas de otro mundo de la fantasía, sin importar que estemos dependiendo de cuasi-intenciones. Aquí, la unidad del tiempo juega su papel especial como condición de posibilidad de una unidad del mundo, del correlato de la unidad "de una" experiencia y, por así decirlo, del terreno en el que se desenvuelven todas las incompatibilidades bajo la forma de "conflicto".

¿En qué relación se encuentran, a su vez, las particularizaciones del punto y de la duración temporales, etcétera, dentro de los diferentes mundos de la fantasía? En vista de sus componentes podemos hablar de igualdad y semejanza, pero jamás de *identidad*, lo que carecería de sentido; por lo tanto, no pueden presentarse incompatibilidades enlazadoras, ya que éstas presupondrían esa identidad. Así, por ejemplo, no tiene sentido preguntar si la Gretel de un cuento y la Gretel de otro cuento son la misma Gretel, si lo que se ha imaginado y dicho para la una está de acuerdo o no con lo imaginado para la otra, como también si están emparentadas entre sí, etcétera. Establecerlo —y el suponerlo ya es un establecer— lo puedo, pero entonces los dos cuentos se relacionan con el mismo mundo. En el marco de *un* cuento puedo preguntar así, pues tenemos desde el inicio *un* mundo fan-

tástico, sólo que, desde luego, la pregunta concluye en el mismo punto en que concluye la fantasía, donde ella no ha determinado más de cerca; y le queda reservado a la configuración de la fantasía —en el sentido de continuación de la unidad de una fantasía— el elegir arbitrariamente las determinaciones (o el hacerlas posibles en la continuación arbitraria de la trama).

En el mundo real nada queda abierto, es tal como es. El mundo de la fantasía "es" y es de este o de otro modo, en cuanto que ha sido imaginado por gracia de la fantasía; no existe fantasía que haya alcanzado su fin y que no permita una libre configuración en el sentido de una nueva determinación. Mas, por otra parte, en la esencia del nexo que constituye la "unidad" de la fantasía se encuentra una gran cantidad de *limitaciones esenciales,* que no cabe pasar por alto. Tienen su expresión en el hecho de que en la continuación, si bien abierta y libre, de la unidad de una fantasía, se constituye la unidad de un "mundo posible" con una forma que comprende el tiempo correspondiente de la fantasía.

En lo expuesto queda implícito que la *individuación* y la *identidad de lo individual,* así como la posible identificación basada en ella, *sólo es posible dentro del mundo de la experiencia real sobre la base de la situación temporal absoluta.* Mencionemos aquí esto sólo brevemente; por ahora no es nuestra intención elaborar una detallada teoría de la individuación.[4] De acuerdo con lo dicho, la experiencia de la fantasía no ofrece objetos individuales en sentido estricto, sino sólo objetos *cuasi-individuales* y una *cuasi-identidad,* precisamente dentro de la sostenida unidad de un mundo imaginario. Con ello se justifica nuestra exclusión inicial de la esfera de la neutralidad con objeto de establecer los fundamentos de una teoría del juicio, en cuanto que ésta debe principiar por la experiencia de lo individual, como la que otorga la evidencia última; y semejante experiencia de lo individual no se produce en la fantasía ni, generalmente, en la conciencia neutral.

[4] Con respecto a algunos comentarios complementarios, cf. § 42 y, ante todo, el Anexo I.

§ 41. *El problema de la posibilidad de la unidad intuitiva entre los objetos de la percepción y los de la fantasía de un yo*

Si, pese a lo dicho, hemos incluido en el ámbito de nuestra consideración también la experiencia de la fantasía, ello tiene su razón en que, de cualquier modo, es algo más que un simple paralelo indiferente a la experiencia real y a la determinación que se realiza en ella. No basta, pues, transferir simplemente al "cuasi" todo lo que se ha destacado en el ámbito de la posicionalidad. Más bien, y no obstante la falta de nexo de los objetos de la percepción y los objetos de la fantasía, resulta todavía posible una unidad intuitiva de tal índole que pueda contribuir a la determinación (relativa) de objetos individuales dados en la experiencia. La prosecución de esta pregunta por la unidad aún posible aquí nos llevará a un *concepto amplísimo de lo que es la unidad de la intuición* —más allá de los elaborados hasta aquí— y a la clase más general de relaciones, a saber, las de igualdad y semejanza, que son posibles entre todas las objetividades que deban unificarse en una unidad tal de la intuición, ya se trate de objetos de la percepción o de objetos de la fantasía.

Debemos señalar de antemano la función fundamental de estas relaciones y, por consiguiente, también de la fantasía libre en la dimensión superior de la conciencia de la generalidad y, en particular, de la contemplación [*Erschauung*] de la esencia. Ésta será discutida a fondo en la parte III. Aquí permanecemos en la esfera de la experiencia de lo individual y preguntamos ahora, de qué índole es la unidad de la intuición que hace posibles estas relaciones, así como sobre qué se funda.

§ 42. *La posibilidad de establecer mediante asociación un nexo intuitivo entre todas las objetividades constituidas en una corriente de la conciencia*

a) *La unidad temporal de todas las vivencias de un yo*

La unidad aquí discutida no puede ser una *unidad de las objetividades* en el tiempo universal absoluto, como unidad

de la simultaneidad o de la sucesión. Hemos mostrado, efectivamente, que los objetos de la fantasía no tienen ningún nexo temporal ni con los objetos de la percepción ni entre sí y, por consiguiente, tampoco tienen una posible unidad intuitiva que se base *sobre ella*. Si la unidad no lo es, pues, de las objetividades, sólo puede ser una *unidad de las vivencias que constituyen a las objetividades*, de las vivencias de la percepción, del recuerdo y de la fantasía.

Todas las vivencias de un yo poseen su unidad temporal; están constituidas en el fluir absoluto de la conciencia interna del tiempo y tienen en ella su situación y unicidad absolutas, su aparición única en el ahora absoluto, después de lo cual se desvanecen de manera retencional hasta sumirse en el pasado. Naturalmente, este *tiempo de las vivencias no es el tiempo de las objetividades intencionales, que se dan en las vivencias*. Por ejemplo cuando, al percibir el medio circundante de las cosas, surge en mí una ocurrencia bajo la forma de un recuerdo e incluso dirijo mi atención hacia ella, el mundo de la percepción no desaparece; por más que pueda perder su "actualidad" o "alejarse de mí", sigue perceptivamente siempre ahí, sigue percibiéndose en el sentido más amplio. El recuerdo en el que vivo ahora me ofrece para lo recordado un tiempo que tiende en forma implícita hacia el presente de la percepción. Pero lo recordado es algo pretérito y hasta se encuentra "muy lejos" frente a lo percibido (lo cual no es una característica temporal inmediatamente intuitiva, sino que remite a un desenvolvimiento concatenado de intuiciones), mientras que el recuerdo en cuanto vivencia es simultáneo a la vivencia de la percepción. Y cuando formamos una expectativa pre-visora [*vorschauend*], lo esperado se caracteriza como algo futuro, como algo que deviene (aunque tampoco esto en forma intuitiva), mientras que las vivencias de la expectativa y de la percepción se dan de manera simultánea y, en parte, sucesiva, ya que según una parte la percepción se anticipa y la expectativa le sigue. Puesto que aquí se trata de vivencias posicionales, por eso todas sus objetividades de intención, las objetividades individuales supuestas en ellas, tienen su posición

absoluta en el tiempo objetivo, en el tiempo del mundo, que por principio se puede hacer intuitivo mediante el establecimiento de una conexión del recuerdo, retrocediendo desde la percepción presente. Para decirlo con mayor exactitud: pertenece a su sentido objetivo; las suponemos como objetividades determinadas por su situación absoluta en el tiempo objetivo. Si nos desentendemos aquí de lo anterior, entonces las *vivencias* constitutivas, en *cuanto tales vivencias*, tienen, además, en la conciencia interna del tiempo su situación temporal absoluta entre ellas, su antes y después. Lo mismo vale de las vivencias de la fantasía que aparecen en este fluir, mientras que las objetividades de la misma, supuestas en aquéllas, carecen de una situación temporal absoluta e identificable.

De este modo, entre todas las vivencias de un yo existe una unidad temporal, que, sin duda, no es todavía una unidad de la intuición. Pues lo supuesto, lo intuido en las vivencias, las objetividades que se perciben, recuerdan, imaginan, están separadas entre sí. Y aun cuando entre todas las objetividades individuales, percibidas y recordadas, de las vivencias *posicionales* exista la unidad que posiblemente deba ser intuitividad [*veranschaulichende*] —una unidad que tienen en virtud de su situación temporal absoluta en el mundo objetivo— *esta* posibilidad de conexión no existe para las objetividades de la fantasía. Sin embargo, debido al hecho de estar-constituidas-juntamente en el fluir de *una* conciencia temporal interna, *existe la posibilidad de establecer una conexión intuitiva entre todas las objetividades constituidas ahí.*

b) *La doble función de la asociación para el nexo de la conciencia posicional*

Pero todavía no basta el hecho de ese estar-constituidas-juntamente en una conciencia del yo, para que *de facto* se establezca una conexión intuitiva semejante, una unidad de la intuición entre los objetos intencionales de un yo, temporalmente distanciados entre sí. La conciencia del tiempo, al fin y al cabo, no es más que una conciencia productora

de una forma general (cf. §§ 16 y 38). *El despertar fáctico* y, con él, la unificación intuitiva fáctica de percepciones y recuerdos, o bien, de objetos intencionales de la percepción y del recuerdo, es obra de la asociación, de aquel modo de la síntesis pasiva que se funda en las síntesis más bajas de la conciencia temporal. Ya tuvimos que retornar a las regularidades de la asociación y de la afección para podernos explicar la estructura de un campo sensorial, de un campo formado por pre-datos que operan afectivamente y que se dan juntos en una presencia, y además para aclararnos la posibilidad de que en este campo se destaquen ciertos datos particulares y muevan al yo a que se dirija a y capte objetivamente esos datos (asociación homogénea), así como la posibilidad de la unificación de datos de diferentes campos sensoriales que se dan en una presencia (asociación heterogénea). Pero, más allá de esta función unificadora dentro de una presencia, la asociación cumple aún con otras más: la de unir lo separado, siempre que en algún momento se haya constituido en una corriente de la conciencia; la de unir lo presente con lo no presente, lo actualmente percibido con los recuerdos lejanos y separados de ello, e incluso con objetos de la fantasía; [5] lo igual aquí recuerda a lo igual allá, lo semejante a lo semejante. Se produce así una peculiar relación recíproca, desde luego en esta esfera de la pasividad y de la receptividad basada en ella; todavía no una relación en el sentido lógico, en el sentido de una conciencia espontánea y creadora, en la que se constituye una relación en cuanto tal.

Así, si nos limitamos por lo pronto todavía a la conciencia posicional, el trabajo de la asociación es, primero que todo, hacer vivo el nexo que guardan todas las percepciones de un yo, presentes y pasadas, en virtud de su estar constituidas en una conciencia temporal, así como establecer entre ellas una unidad real basada en la conciencia. Sólo mediante el despertar asociativo pueden relacionarse unos con otros los recuerdos separados e insertarse, durante el retroceso, miembro por miembro, en *una* conexión intuitiva del recuer-

[5] Cf. *supra*, p. 81 s.

do. Es decir, una vez despertados los recuerdos mediante la asociación, pueden luego ser ordenados dentro de un nexo temporal y determinarse el antes y el después, "como realmente sucedió", y su lugar temporal en el pasado.[6] De esta manera, el despertar asociativo crea las *condiciones para la constitución de las relaciones temporales*, del "antes" y "después". Por supuesto que en el terreno de la receptividad, en el cual nos mantenemos ahora, todavía no ocurre sino el establecimiento de una conexión unitaria del recuerdo, el transcurrir presentificador de la conexión del recuerdo, asociativamente evocado. Sobre esta base se pueden captar más adelante en un nivel superior las relaciones temporales, que hallan su expresión en las modalidades temporales del juicio predicativo.

Gracias al enlace asociativo también los mundos no vivos del recuerdo adquieren una especie de ser, a pesar de su carencia de vida; algo presente "evoca" a algo pasado, se extiende hacia una intuición y hacia un mundo intuitivo sumergidos. De lo mismo o de lo semejante, la tendencia va hacia un pleno recuerdo nuevo, y ya desde antes de que algo aparezca realmente en el recuerdo, "lo que se recuerda" tiene una peculiar "intención hacia algo igual o semejante que retrocede hacia el pasado"; recuerda a algo semejante que, sin embargo, no es una nada vacía, sino que está en la conciencia de manera análoga a como lo está el horizonte, sumergido hacia atrás [*zurückgesunkene*], de lo que acaba de ser intuitivo o (lo que es lo mismo) como permanece lo que recién ha sido intuitivo de alguna manera oscura en el horizonte de lo que es todavía realmente intuitivo. Se trata, pues, de un proceso inverso. De lo dado intuitivamente (percepción o recuerdo) parte una intención, la gradualidad de una tendencia intencional, en la que el estar sumergido [*Versunkenheit*] no vivo parece pasar constantemente hacia uno vivo y cada vez más vivo, hasta que, a un ritmo ora más lento ora más rápido, lo sumergido hacia atrás emerge bajo la forma de intuición. Cuando el ritmo es muy acelerado, hablamos de un emerger "repentino", aun-

[6] Cf. los comentarios básicos adicionales que aparecen en el Anexo I.

que la diferencia probablemente no sea producto más que de las gradualidades. El *estar sumergido total* es, pues, sólo un *límite del estarse sumergiendo hacia atrás* [*Zurückgesunkenheit*], así como, por el otro lado, el límite opuesto es el de la plena intuitividad; de manera que la intuitividad no significa propiamente una ruptura. Con todo ello se vinculan desde luego los procesos de la superposición y compenetración, la fusión de recuerdos procedentes de diversos mundos de la memoria que han sido "evocados".

El hecho de que sea posible una "evocación" tal, que irradia de lo presente y se dirige a la vivificación de lo pasado, debe tener su razón en que entre lo igual y lo semejante ya de antemano está constituida en forma pasiva una *unidad "sensible"*, una unidad en el "subconsciente", que enlaza entre sí las diversas situaciones de las intuiciones reales y sumergidas. Así, hay constantes enlaces que atraviesan todas las situaciones y que se dirigen hacia todas las igualdades y semejanzas, y la "evocación", el recordar algo anterior, es sólo una vivificación de algo que antes ya estaba ahí. Sin duda, esta vivificación introduce algo nuevo, al pasar de lo evocador una nueva intención irradiadora hacia lo evocado, una intención que después de irradiar se transforma en un estado y, con ello, en una persistencia fenoménica.

Todos estos procesos de la evocación asociativa y de la concatenación se desenvuelven en el ámbito de la pasividad, sin ninguna intervención del yo. De lo percibido en el presente irradia la evocación, los recuerdos "emergen", querámoslo o no. Pero el yo puede también tener el anhelo de *acordarse*, de volver a hacer presente en su sucesión, por ejemplo, un proceso pasado. Al comienzo quizá sólo se hagan presentes algunos trozos, todavía no ordenados según antes y después. Pueden faltar algunos trozos intermedios, que el yo procura revivir mediante la presentificación experimental de miembros evocadores que pueden servir de puente, hasta que por fin tiene frente a sí el proceso entero en una cadena cerrada del recuerdo, en la que puede asignarle a cada trozo individual su lugar temporal. Pero también

este *acordarse activo* es sólo posible sobre el *terreno de la evocación asociativa ya realizada*; la evocación misma es un acontecimiento que ocurre siempre en forma pasiva. La actividad del yo sólo puede crear para ello las condiciones; mediante una actualización experimental de los trechos no olvidados del recuerdo puede tratar de encontrar los miembros intermedios adecuados, a partir de los cuales el rayo evocador asociativo puede dirigirse a lo sumergido y darle nueva vida. El análisis de todo ello constituye el tema de una fenomenología de la conciencia de la presentificación, que en este sitio no puede ser desarrollada más ampliamente.

De este modo, la asociación tiene una *doble función* para la conciencia posicional: por un lado, con base en la situación absoluta, establece en la corriente de la conciencia temporal la conexión fáctica entre todas las percepciones de un yo, presentes y pasadas, en la unidad de un recuerdo y, por el otro, establece una unidad intuitiva de lo recordado, al reducir a la unidad de una intuición lo evocado con lo evocador del modo que estudiaremos de inmediato.

c) *La unificación intuitiva de las intuiciones de la percepción y de la fantasía en virtud de la asociación, y el concepto más amplio de unidad de la intuición*

Esto resulta de particular importancia, si consideramos que esta conexión asociativa existe entre *todas* las vivencias de un yo, en tanto que en general constituyen en sí objetivamente algo semejante y comparable; y si consideramos que ella, por tanto, no sólo abarca las intuiciones posicionales, sino también las de la fantasía, que en sí son inconexas respecto de su temporalidad. Por ello, en la corriente de la conciencia no sólo se constituye dentro de cada lapso presente en el más amplio sentido (presente sea en una percepción o en un recuerdo, o también, en una intuición de la fantasía) una objetividad unitaria correlativa y, asimismo, una unidad coherente en el fluir de estas presencias, sino que más allá de estas conexiones unitarias entre los lapsos de presencia particulares, *se establece también una conexión entre presencias arbitrariamente diversas,* una real en cada

caso y las otras sumergidas en el pasado. Lo sumergido se evoca de nuevo mediante la asociación y se hace presente de manera intuitiva, reuniéndose así intuitivamente con lo que evoca en una presencia nueva.

En ello consiste la posible unidad entre lo presente y lo presentificado, entre la percepción y el recuerdo intuitivamente evocado o, también, la intuición de la fantasía. Es una unidad sensible-intuitiva, constituida en un campo intuitivo real y propio y, más allá, en un campo temporal vivo; es decir, *es una unidad fundada mediante singularidades intuitivas*. Esta unidad presupone una unidad de la conciencia, en la que se constituyó un campo temporal originario con su contenido o, con una modificación, un campo cuasi-originario, a saber, en la unidad de un recuerdo o de un recuerdo que remite a una percepción. Siempre tenemos ahí no sólo un enlace o sucesión cualquiera de intuiciones, sino *una* intuición con una unidad correspondiente de lo objetivo. A ella pertenece, como forma de enlace que a la vez permite todo enlace ulterior, la forma del tiempo y (cuando se trata de objetividades trascendentes) la forma del espacio, ordenada en ella; naturalmente, en el caso de la intuición unitaria de lo que no coexiste realmente, no le pertenece como forma del espacio objetivo sino de un espacio fenoménico, en el cual las cosas que aparecen no están en realidad constituidas coherentemente en la unidad de una duración objetiva, sino que son reunidas en virtud de la evocación que las asocia.

Si situamos la mesa recordada junto a esta mesa percibida, tendremos un espacio con un volumen espacial, en el que se da una segunda mesa viva, y un tiempo en el que este estar-junto de ambas aparece por un rato. No importa aquí que la mesa del recuerdo "pertenezca" en realidad a un tiempo objetivo diverso del de la mesa de la percepción. Tenemos una unidad de la "imagen" y ésta es imagen de un presente, de una duración con una coexistencia, de la cual forma parte una unidad espacial. Así podemos "acercar" y "yuxtaponer" espacialmente, en un espacio fenoménico, objetos pertenecientes a diversos campos de presencia, siempre que sean objetos físicos y podemos yuxtaponerlos o acer-

carlos también temporalmente, y esto último en todos los casos, aun en el de los objetos no espaciales o no compatibles en coexistencia. Podemos decir entonces: acercamos entre sí objetos pertenecientes a diversos campos de presencia, trasponiéndolos a un *campo temporal*; trasponemos unos objetos al campo temporal intuitivo de los otros. Con esto los llevamos a una sucesión o coexistencia intuitivas (esto es, a una unidad de duración simultánea). Si se trata de objetos espaciales, aparecen entonces *eo ipso* en la unidad de ese solo espacio y precisamente de aquella parte del espacio infinito que abarca los objetos de la intuición preferida y aparecen ahí, en el caso de la simultaneidad, como objetos que duran en yuxtaposición o se presentan y permanecen sucesivamente en ese espacio. Una *unidad de la intuición*, una conjunción unitaria de objetos intuitivos (sin importar que sean percibidos o presentificados) significa entonces (puesto que estamos en la esfera de los objetos individuales o cuasi-individuales) una *unidad del tiempo en la que estos objetos se hallan intuitivamente juntos*. Por supuesto que también aquí debemos distinguir lo que es cosa de la pasividad: el ser evocado; y lo que, basándose en ello, es cosa de la actividad (receptiva): la captación de lo evocado, el volverse hacia lo dado previamente como unidad intuitiva.

Es esta unidad de la intuición, establecida orginariamente mediante asociación, pues, la que es posible no sólo entre las percepciones y los recuerdos de un yo, sino también entre las intuiciones posicionales y las de la fantasía. Hemos obtenido así un *concepto sumamente amplio de la unidad de la intuición* y lo podemos definir de la siguiente manera:

Unidad de la intuición es unidad de una conciencia intuitiva del objeto y tiene como correlato la unidad intuitiva de la objetividad. Diversos individuos (o cuasi-individuos de las intuiciones de la fantasía), empero, *sólo pueden alcanzar la unidad de una intuición*, esto es, constituir en general una objetividad intuitiva unitaria, *si los abarca la unidad de un tiempo constituido intuitivamente*, es decir, sólo si aparecen en la unidad de una presencia intuitiva fenoménicamente simultáneos o siguiendo unos a otros (o también

superponiéndose temporalmente, en parte de modo simultáneo, en parte de modo sucesivo).

Ello implica: *la unidad de la intuición temporal es la condición de posibilidad de toda unidad intuitiva para una pluralidad de objetos enlazada de alguna manera, en la cual todos los objetos son temporales*; cualquier otro enlace de tales objetos presupone, pues, la unidad temporal.

§ 43. *Relaciones de enlace y de comparación*

a) *Las relaciones de comparación como relaciones puras de esencia ("relaciones de ideas")*

Para un sujeto de la conciencia (un yo puro) una pluralidad de objetos puede en general estar dada en la unidad de un tener-conciencia pasivo-intuitivo sólo en estas dos formas: o los diversos objetos están conscientes en la unidad de una intuición y son intuidos en una presencia que los abarca, o están conscientes en varias intuiciones inconexas, es decir, no enlazadas para formar la unidad de una intuición presentadora: en intuiciones que en vez de tener la unidad de *una* intuición tienen sólo *la* unidad que enlaza *todas* las vivencias del yo uno en la conciencia interna y en el tiempo vivencial correspondiente; de esto forma parte también la unidad supracomprensiva de las vivencias intencionales, que no son intuibles. Evidentemente todas estas intuiciones, en virtud de estar constituidas en *una* corriente de la conciencia y de la posibilidad de evocación asociativa que le pertenece, pueden *reunirse* en la unidad de una presencia, en la que entonces está intuitivamente unificado lo que objetivamente no guarda correspondencia entre sí: la mesa del recuerdo, que hemos "transferido" al espacio de la percepción junto a la mesa realmente percibida, se halla ahora con ésta unitariamente en la conciencia de manera intuitiva. Desde luego, no tiene una situación espacial real respecto de la mesa percibida, sólo se halla "cuasi" junto a ella, del mismo modo como no tiene tampoco una situación temporal absoluta respecto de ella. Y, sin embargo, me es posible comparar estas dos mesas en la unidad de esta intuición.

Así, esta unidad de la intuición constituye en el sentido más amplio el *fundamento para todas las relaciones de igualdad y semejanza*, que, por lo tanto, *no son relaciones de la realidad*. Por eso fueron incluidas por la tradición (Hume, etcétera) entre las *"relaciones de ideas"*, porque se las consideraba fundadas puramente en los "contenidos" de las representaciones. Es decir, su forma de unidad está fundada exclusivamente por los contenidos esenciales, o sea, por determinados elementos esenciales de los miembros unificados. Si los objetos respectivos *son*, también es por necesidad la unidad correspondiente. O dicho en términos fenomenológicos: si los objetos enlazados mediante una tal forma de unidad se dan "de una vez" en una presencia consciente y si en general son representables de manera intuitiva (al menos de acuerdo con los momentos esenciales que los fundan) dentro de un horizonte intuitivo del presente, entonces también su unidad está ahí en esa forma intuitivamente (preconstituida de manera pasiva), sin importar que sean o no aprehendidos. Asimismo indiferente es que estos objetos sean percibidos, recordados o esperados o que todos o sólo algunos de ellos sean puras ficciones, objetos de la fantasía en modos temporales ficticios. Estas unidades, que sirven de fundamento a las relaciones de comparación, no están ligadas a objetos temporales, a individuos, y por ello tienen una relacionalidad temporal sólo en virtud de la mediación de sus miembros. Si *a* es después que *a'*, entonces su igualdad no se da ni en el tiempo *a* ni en el tiempo *a'* ni en el tiempo intermedio, sino que está relacionada con los objetos temporales y, por lo tanto, relacionada con el tiempo total y con el lapso temporal específico. Tales unidades o relaciones se individualizan a través de portadores individuales o se particularizan a través de la particularidad genérica o específica de sus portadores. Si un miembro es ficticio, no por ello se pierde la relación, sino que el miembro real tiene entonces en verdad el predicado de la relación, sólo que el miembro opuesto tiene el modo del ser ficticio (del mero cuasi-ser que corresponde a la fantasía), con lo cual la relación misma sufre una peculiar modalización.

b) *La constitución de las principales relaciones de enlace (relaciones de realidad)*

Frente a las relaciones de comparación, que se fundan puramente en el contenido esencial de los objetos comparados sin consideración de su ser *hic et nunc*, se encuentran las *relaciones de la realidad*, o sea, aquellas que *se basan en el enlace real de los objetos relacionados* (las "relaciones de hecho"). Son relaciones que sólo son posibles entre objetos individuales. La unidad última que las funda es la *unidad del enlace real en un tiempo*, en la que los objetos enlazados ocupan su sitio temporal absoluto (cf. § 40). Todos los objetos individuales tienen una duración y una situación temporales, se extienden con un contenido esencial sobre el *continuum* originario del tiempo y tienen en su esencia total, como esencia general, una magnitud de un lapso temporal como duración y un contenido temporal que llena esa duración. De acuerdo con su esencia general, las partes temporales de esos objetos (que se corresponden con la división de la duración) están unidas en la esencia total, que enlaza de manera extensiva las esencias de las partes. Individualmente, el objeto total es un todo temporal y esta unidad es una unidad del enlace temporal. El todo *está* aquí en devenir y en cuanto todo es algo que apenas ha devenido ahora; la unión de sus partes en su haber-devenido unidas y precisamente haber devenido-poco-a-poco, lo cual se extiende a todas sus partes y a las partes de esas partes. Cada objeto temporal tiene un contenido de tiempo, una esencia extendida, y este todo puede ser ahora individual gracias a que se extiende, a que *deviene*. El devenir individualizador tiene *su* forma esencial con especificaciones formales, que son precisamente los diversos modos de devenir de la duración y todo lo que a ello corresponde. Todo enlazamiento [*Verbundenheit*] real de lo temporal es a la vez, dentro de la forma temporal, un enlazamiento temporal-extensivo. Una unión arbitraria en una presencia consciente de representaciones unificadas no permite aquí que el enlace temporal pueda representarse; para hablar con precisión, un objeto temporal no es intuitivo en su más pleno sentido y precisamente *en cuanto* objeto temporal en su duración individual

determinada (que esencialmente también lo individualiza), si puede representarse según toda su *esencia* (según lo repetible y comparable en él). El enlace no se funda en su esencia repetible, como las formaciones de unidad que fundan la comparación, sino además y necesariamente también se funda en su carácter único del tiempo, en su devenir que individualiza al contenido temporal. *Sólo en la reproducción del devenir o en cualquier otra representación de un devenir, que le confiere individualidad* [individuell gebenden], *pueden hacerse representables objetos temporales (que están en el devenir) como unidades del devenir y del haber devenido.* Un mismo objeto temporal puede presentarse (como esencialmente "el mismo") en diversos contextos individuales del devenir, sin que ello afecte sus relaciones esenciales con otros objetos semejantes (que tengan la misma duración como forma del devenir y la misma materia del devenir). El enlace y el orden temporales son en ese caso diversos. Todos los objetos individuales están "enlazados" temporalmente; pertenecen a un solo orden del devenir y sólo pueden ser representados en la reproducción de este orden, en la representación del devenir que constituye el tiempo. Lo individual del devenir funda la unidad enlazadora y el orden (la relación).

Algo parecido sucede con el *orden de la situación espacial*, que se funda en el orden temporal de los objetos individuales. El espacio es el orden de la simultaneidad individual de las cosas (materiales) dadas sensiblemente. Los momentos individualizadores (y en la forma temporal de lo simultáneo individualiza el aquí y el allá) pueden fundar una conexión, y la situación o extensión espaciales fundan la conexión espacial. La extensión misma es una conexión continua del enlace. Así como un tiempo es sólo lo que es en su conexión universal del devenir, así un espacio (una situación espacial, una figura determinada espacialmente, un orden espacial, etcétera, y también una distancia) es sólo lo que es en la conexión universal aunque individual, que, por lo tanto, es una sola. En la representación particularizada de un objeto temporal y, asimismo, de una figura cualificada espacialmente, no hay nada en el contenido esencial que lo

distinga de manera intuitiva de cualquier otro objeto igual que también se represente particularizado; pero lo individual de la situación tampoco está dado todavía en representaciones meramente particularizadas. Sólo cuando represento intuitivamente una conexión temporal comprehensiva con ambos objetos, en la que cada uno tenga su sitio en el devenir, tendré una intuición de la distancia, del orden temporal relativo, de la situación temporal; igualmente, cuando en vez de los objetos particularizados *me represento intuitivamente como forma de orden el espacio que los abarca, me habré representado algo más, algo que los distingue espacialmente.* Desde luego, esto es sólo relativo; una individualización completa la tendré en la representación, apenas cuando retorne a mi *hic et nunc.* En caso contrario tengo una no-intuitividad, que ciertamente es una representación intuitiva, pero que constituye una indeterminación precisamente con respecto a lo que individualiza la situación; tengo una relativa individualización de cuerpo contra cuerpo en el orden espacial relativo, pero no he determinado todavía plenamente este orden según su situación. Sólo si apelo al *aquí y ahora,* obtengo (pese a la carencia de una determinación lógica) *la determinación necesaria para la intuición individual en cuanto tal.*

O sea que dos cuerpos dados intuitivamente no permiten establecer todavía una representación originaria de su distancia como relación espacial, así como producen una representación originaria, una intuición de su semejanza, cuando en general pueden representarse juntos. Para ello los dos espacios circundantes que se dan en la intuición tienen que reunirse en *un solo espacio,* en el que se encuentran los dos objetos y para ello es necesario que ambos se maticen en *un* campo visual o táctil. Por otra parte, con lo anterior no tenemos todavía una representación adecuada de la distancia y de si la distancia entre estos cuerpos es mayor o menor que otra. El que sea mayor es relativo a la otra distancia considerada como menor, pero esto no lo podemos comprender todavía sin más; para ello tenemos que recorrer en ambos sentidos los nexos constitutivos de las distancias; del mismo modo, si deseamos representar la igualdad de magni-

tud de las distancias, deberemos recorrer y relacionar estos nexos de acuerdo con las mismas orientaciones.

Entre las relaciones que descansan en un enlace real (relaciones de enlace) se encuentran además todavía las de causa y efecto, de todo y parte, de parte y parte, para sólo mencionar las principales. Todas las relaciones de realidad no pueden por principio existir entre lo real y lo cuasi-real, esto es, no se pueden constituir en un estar-dado-a-sí-mismo [*Selbstgegebenheit*], donde un miembro está en la conciencia como real y el otro como ficción. Si un todo es real, también lo es la parte; y una ficción no se puede enlazar con un objeto real para formar un todo. Lo mismo vale decir, por ejemplo, para las distancias espaciales. Dos cosas tienen una distancia; la distancia pertenece a ellas, y aunque no tenga una existencia en cuanto cosa, sin embargo, la tiene precisamente y sólo como existencia fundada mediante la existencia de las cosas. La distancia espacial y, en general, la situación espacial es una relación que presupone un enlace real. Por supuesto, todas estas relaciones de realidad se pueden transferir al cuasi y aparecen en el cuasi, en la medida en que alcance precisamente la unidad de una intuición y de un mundo imaginarios.

c) *Conceptos más estrictos y más amplios de unidad de la intuición*

En contraste, las relaciones de igualdad y semejanza son del todo insensibles frente a esta falta de conexión de lo que no está en realidad enlazado. Son insensibles porque tienen su fuente originaria precisamente en la vinculación pura, preconstituida por la unidad asociativa. Por mucha y constante que sea la eficacia de la asociación para constituir objetos y mundos objetivos unitariamente conectados, esta eficacia también opera cuando los objetos, por así decir, le llueven de improviso a la conciencia sin nexo alguno. Crea un lazo específicamente como asociación de semejanza. Esta vinculación, al aparecer en la visual temática, es el fundamento para la constitución activa de las relaciones de semejanza e igualdad. O sea que también aquí debemos distinguir la unidad establecida pasivamente entre dos objetos y

aquello que es aprehendido como igualdad y semejanza en la receptividad que se funda en aquella unidad y, en un nivel aún más alto, aquello que se constituye como relación de semejanza en una producción espontánea.

Frente a las relaciones de igualdad y semejanza, las relaciones de realidad presuponen *intuiciones que se basan sobre un enlace real y que reciben, en un sentido más estricto y propio, el nombre de intuiciones coherentes.* Forman una unidad de la intuición de aquello que no sólo ha sido reducido a conjunto [*Zusammengebrachten*], sino que *pertenece en conjunto* [*Zusammengehörigen*] a esa unidad, en el nexo de un mundo (o de un cuasi-mundo) que en principio se debe hacer intuitivo.

En el sentido más estricto hablamos de *unidad de la intuición,* cuando los objetos unificados intuitivamente en una presencia están dados ahí ellos mismos en realidad como existentes al mismo tiempo de modo objetivo y sólo *en la medida* en que están dados ellos mismos. Si, por ejemplo, debe darse en la unidad de la intuición una avenida, tendrá que aparecer precisamente según todas sus partes en la unidad de esa intuición. Si está oculta una parte, para las partes vistas tendremos efectivamente unidad de la intuición en ese sentido más estricto, mas no para la totalidad de la avenida. Esta unidad es, así, *unidad de una percepción genuina*; lo que en cualquier percepción se incluye como algo también dado, no genuinamente, no pertenece ya a la unidad de la intuición. Esta unidad tiene, naturalmente, su análogo en la presentificación (recuerdo o fantasía) (cf. §§ 37, 40).

Esta separación entre los enlaces de realidad y las unidades intuitivas de lo que se ha reducido a conjunto sólo con fines de comparación da base, en el nivel categorial superior, para confrontar las *relaciones de conexión y las relaciones de comparación.* Es posible comparar todas y cada una de las cosas que están constituidas en las vivencias que ocurren en la conciencia interna, precisamente cuando se reducen a conjunto en la unidad intuitiva de una presencia; en otros términos, todas las cosas que pueden integrarse en la unidad de una posible experiencia o, correlativamente, en la unidad de un mundo posible. Pero unidad *enlazada* la tiene sólo

aquello que realmente se constituye como objeto originariamente unitario.

Desde luego, en cierto modo también existe enlace entre lo no enlazado, entre lo que en realidad no pertenece al conjunto sino que sólo ha sido reducido en conjunto a la unidad de una intuición; pero no es *enlace real de los objetos* sino sólo un *enlace de las vivencias constitutivas*, a saber, su enlace en la corriente de la conciencia. Las vivencias tienen su situación temporal absoluta correlativa, tanto las posicionales como las neutrales, que constituyen las objetividades de la fantasía, pero no las objetividades constituidas en las vivencias.

d) *La constitución formal de la unidad como fundamento de las relaciones formales*

Mencionemos aquí todavía un género especial de la formación de unidad, que proporciona la base para relaciones especiales, es decir, para las *relaciones formales*. Es la unidad formal-ontológica que no estriba en un enlace real de los objetos reunidos, ni está fundada en sus momentos esenciales o en la esencia total. Es una unidad que se extiende a *todos* los objetos posibles, sean o no individuales; ésta es la *forma colectiva de la unidad*, la del conjunto. Está dada originariamente, siempre que los objetos, cualesquiera que sean, unidos por ella, estén dados intuitivamente en una conciencia (una presencia consciente). La "totalidad" unitaria de la colección en sentido particular se hace objetiva (tema) cuando se produce aquí una continua aprehensión individual y del conjunto. Por eso *son equivalentes* los principios: *todos y cada uno de los objetos* (todo lo posible, que incluye todo lo real) *son intuibles en una conciencia* (como real y posible en una intuición originaria) y: *todos y cada uno de los objetos son en principio enlazables*. Para la unidad colectiva todo lo que es material no constituye por esencia su fundamento; la esencia no entra para nada en consideración, a menos en cuanto que permita establecer una diferencia. El convertir en objeto la totalidad de la colección es, sin duda, ya un resultado que se da en un nivel superior, no en el de la receptividad sino en el de la espontaneidad pro-

ductiva; en general las relaciones formales se presentan apenas en este nivel y presuponen siempre las funciones del pensamiento predicativo. Por eso debemos contentarnos aquí con estas alusiones y dejar para un análisis posterior la discusión más amplia de esta materia (cf. §§ 59-62).

§ 44. *Análisis de la contemplación comparativa. Igualdad y semejanza*

Pasemos ahora a las relaciones de igualdad y semejanza, que por su universalidad resultan particularmente importantes. Si nos mantenemos también aquí en la esfera de la receptividad, debemos señalar ya, sin embargo, que estas relaciones tienen una importancia extraordinaria también en el nivel supremo de la objetivación para constituir la conciencia de la generalidad y, en la cumbre, la de la esencia, de manera que volveremos de nuevo a tratar de ella en la III Parte.

La comparación en cuanto actividad, en cuanto contemplación que relaciona activamente, como un activo correr de aquí para allá de la mirada aprehendedora entre los objetos relacionados, presupone originariamente una igualdad o una semejanza "sensible", un elemento efectivo en la sensibilidad, antes de toda aprehensión individual y de toda relación recíproca. Varios de los objetos que se destacan en la sensibilidad fundan sensiblemente la forma unitaria de la igualdad o semejanza sensibles del grupo sensible.[7] Lo dado sensiblemente ejerce un estímulo; despierta, en el nivel más bajo, el interés por efectuar una aprehensión particular y por mantener unidas esas aprehensiones a través de su recorrido. Pensamos aquí siempre en un grupo de objetos semejantes que, en la unidad de una intuición en el sentido más amplio, fueron reducidos en conjunto a una cuasi-coexistencia y unidos en una "imagen en". El recorrer contemplativo pasa a una sucesión de aprehensiones particulares y, en el tránsito de una aprehensión a otra, se destaca aquí y allá para la observación el fundamento de la semejanza o igualdad, ya antes acentuado de alguna manera en la pasividad, así como lo desemejante, que contrasta con ello. Lo común

[7] Cf. *supra*, § 16.

"coincide", lo diferente se separa. No es sólo la superposición que en toda conciencia unitaria aparece, cuando se pasa de un objeto a otro en la forma del mantener-asido, sino una *coincidencia en el sentido objetivo*. Al pasarse de la aprehensión de *A* a *B* igual o semejante, en la conciencia *B* es llevado a coincidir, mediante superposición, con *A*, que todavía se mantiene asido, y en ambos lo igual coincide con lo igual, mientras que lo desigual entra en conflicto.

Sin embargo, debemos distinguir entre la *coincidencia de igualdad* y la *coincidencia de semejanza*. Permanezcamos por lo pronto en la primera: si aprehendo *A* y paso a *B*, lo que en *B* llamamos igual a *A*, se une precisamente con éste, de manera que el momento respectivo de *B* queda caracterizado, destacado; esto sucede porque coincide con el momento correlativo de *A* y coincide sin ninguna "*distancia*", siendo del todo uno con él y pudiéndose ver totalmente lo oculto a través de aquello que lo oculta. La dualidad separada de *A* y *B*, y también de lo que es común a ambos, se ha transformado en una unidad, que conserva en la conciencia una duplicación, pero que objetivamente no es una duplicidad ni una dualidad de lo que está "separado". Los dos se hallan el uno en el otro y sólo en tal medida son dos. Constituyen un solo conjunto que, por así decir, está presente en dos "ediciones".

Si, en cambio, la relación es de una mera *semejanza*, también se produce, es cierto, una coincidencia: el momento respectivo *B*, originariamente percibido, coincide con el momento *A* correspondiente, todavía dado en la conciencia. Pero lo semejante de *A*, que se ve a través de lo semejante de *B* y "coincide" allí con él, tiene una "*distancia*"; está "fundido" con él en una comunidad, pero subsiste aún una dualidad de su separación material, que es la separación y la coincidencia de lo que está "emparentado". No se dirigen juntos hacia algo igual, sino a una pareja, en la que un miembro es sin duda "igual" a otro, pero se "distancia" de él. Esta dualidad, con su unidad de comunidad, se puede acercar cada vez más a la unidad de comunidad perfecta, precisamente a la igualdad y a la coincidencia esencial sin distanciamiento, y aun puede acercársele tanto que hablamos

de una igualdad aproximada, de una semejanza, que es casi una igualdad total, sólo con pequeñas desviaciones. No obstante las transiciones continuas subsiste, con todo, la diferencia.

Naturalmente, se debe distinguir esta coincidencia por igualdad o por semejanza de la coincidencia explicativa, en la que las partes de un objeto son aprehendidas como existentes *en* él. Aquí no se trata de que algunas partes estén objetivamente unas en otras dentro de una totalidad en el sentido más amplio. Pero, según se aludió ya, se distingue igualmente de lo general de la superposición, que se produce en todo recoger, en toda mera reunión de una pluralidad de objetos. Una mera reunión no lleva todavía a ninguna coincidencia por igualdad, a ninguna superposición activa de lo reunido con respecto a sus igualdades y semejanzas — operación activa que es motivada por las igualdades y semejanzas sensibles. Por supuesto, podemos mantener juntas y reunir en un conjunto todas y cada una de las cosas, pero se llega a una comparación sólo cuando tenemos la *intención orientada hacia una igualdad o semejanza,* o bien, la intención de "buscar" algo común. Esto significa: aunque originariamente sea sólo una igualdad sensible, ya afectante, la que motive como especie unificadora la transición a un recorrido individual comparativo y a la tendencia a destacar lo común, podemos hacer, de todos modos, la *conjetura* de una semejanza aun en lo que se ofrece como heterogéneo y observar si esa semejanza en realidad está presente.

Lo opuesto a la semejanza sensible, que se puede presentar en un caso así, lo designamos como *desemejanza en un sentido estricto,* con lo cual no sólo se significa una medida menor de semejanza, una semejanza muy reducida, sino la negación completa de toda semejanza, que vamos a designar como *heterogeneidad.* Aparece cuando le ha precedido una intención de homogeneidad y esta intención sufre un fracaso, cuando, en el intento de producir una coincidencia por superposición, se presenta un conflicto total. Quede aquí abierto el problema de si tal heterogeneidad completa es en general posible, de si todos y cada uno de los objetos

constituidos en la conciencia no tienen aún algo en común, alguna especie de igualdad.

§ 45. *Semejanza total y parcial (semejanza-con-relación-a)*

La semejanza o igualdad, de la que hablamos hasta ahora, se entendía como *semejanza* e igualdad *concretas*, es decir, semejanza de los objetos concretos, así como, por ejemplo, un techo de color rojo claro es semejante a un techo en rojo oscuro. Distinguimos de esta semejanza concreta la *semejanza traslaticia*, que es una semejanza con relación a partes semejantes y no semejanza del objeto entero; no es una semejanza simplemente. Es una relación peculiar, que objetos concretos y totalidades participen de una semejanza, en virtud de la semejanza de momentos ahí ordenados, la cual pertenece primariamente a estos mismos.

Si la semejanza es concreta, es decir, si en ella los *concreta* son semejantes por ellos mismos, por su esencia completa, y "coinciden" en cuanto *concreta*, entonces también a todo momento que podamos distinguir aquí y allá corresponde ciertamente una semejanza; o, para ser más precisos: podemos separar los dos objetos concretos en momentos "correspondientes" y, puestos en una coordinación unívoca, a cada pareja correspondiente pertenece una semejanza. La semejanza concreta se resuelve así en semejanzas parciales. Pero aquí las totalidades no son semejantes "en virtud de" estas semejanzas de las partes. En cambio, en el primer caso la semejanza de las partes se "transfiere" meramente a las totalidades. Se produce aquí un tipo especial de coincidencia. Las totalidades entran necesariamente en una relación recíproca propia, debido a que las partes coinciden; obtienen ya ellas mismas una unidad sensible en cuanto que las partes tienen la unidad sensible de la coincidencia. Y a ello se transfiere lo dicho sobre la semejanza: cuanto más que efectos semejantes se vinculan con esta "semejanza" secundaria. Lo semejante recuerda a lo semejante. A la índole particular de la coincidencia corresponde la índole de la asociación por semejanza, el "recordar unos objetos a otros". En la asocia-

ción del recuerdo evocado (en cuanto que *B* se recuerda a través de *A*), este *"a través de"* está dado y simultáneamente está dado que *A* hace recordar a *B* "en virtud de *a*". La tendencia del recuerdo va de *a* a *a'* y ello establece el fundamento; pero, como *a* sólo se da en *A*, que en cuanto *concretum* es lo dado primariamente, y *a* sólo en *B*, que a su vez está dado primariamente, por eso, una vez más *A* obtiene por transferencia la relación de recuerdo con *B*, que, sin embargo, es una relación *real* de recuerdo, sólo que fundada en la relación fundante de *a-a'*.

Desde luego, también es posible concebir esta relación en el sentido de que la semejanza de los *concreta* se considere como una semejanza real, sólo que precisamente como una semejanza de carácter modificado, una semejanza que "se funda" en la semejanza de *a*. En tal caso, la semejanza total o concreta y la semejanza parcial son *modos de semejanza* diferentes, y un modo hace posible una coordinación unívoca de todos los elementos a manera de semejanzas parciales, mientras que el otro modo sólo permite destacar ciertos momentos particulares como momentos de semejanza. Según esto debemos distinguir:

1. *semejanza total* o semejanza *pura* de las totalidades concretas;
2. *semejanza parcial*, que es una semejanza pura de las partes, pero no la semejanza pura de las totalidades concretas.

Dos contenidos se hallan en la relación de semejanza pura, cuando ninguna parte inmediata de uno es desemejante de la parte del otro. La semejanza impura es una semejanza turbia, enturbiada por componentes de la desemejanza.

La semejanza pura tiene sus grados. Esta graduación, sin embargo, es diferente de la no auténtica, de la graduación no continua, que corresponde a la semejanza impura, parcial, que es tanto más perfecta, cuantas más partes se encuentren en semejanza pura; pero, a su vez, las partes pueden diferir aquí en la fuerza con que determinan la "magnitud" de la semejanza de las totalidades.

§ 46. *Determinaciones de relación y determinaciones de contraste ("impresiones absolutas")*

No siempre los dos miembros relacionados tienen que estar realmente presentes en la unidad de una intuición, como en los casos de determinación comparativa discutidos hasta el momento. Un sustrato pre-dado de determinación se puede vincular asociativamente con otros sustratos semejantes, sin que éstos tengan que ser propiamente evocados y, como secuencia, intuitivizados. Pueden permanecer en el trasfondo y, sin embargo, colaborar en la determinación. Por ejemplo, un hombre alto se nos presenta como alto sin que en general exista en nuestro círculo visual alguna persona de baja estatura. Ella *contrasta* con el hombre "normal" y éste puede "estimular" vagos ejemplos, sin llegar a realizar una comparación explícita. Lo mismo ocurre, por ejemplo, con las determinaciones "caliente" y "frío", "largo" y "corto" en duración, "rápido" y "lento". Todas estas determinaciones se relacionan con una *normalidad de la experiencia,* que puede cambiar de un medio circundante a otro. Tiempo "frío" significa en los trópicos algo diferente que en la zona templada; un vehículo "rápido" de la era de las diligencias es algo diferente que en la época de los automóviles de carrera, etcétera. De la estructura del medio circundante se deriva sin más y con toda naturalidad la piedra de toque para tales determinaciones, sin que se tengan que evocar en forma explícita los miembros contrastantes de la relación. En el punto visual de la aprehensión se encuentra únicamente el sustrato solo; falta, pues, lo que en nuestra caracterización general hemos aducido como esencial de la contemplación relacionante: la mirada contemplativa que va y viene entre los dos sustratos. Se trata, por así decir, de una relación imperfectamente constituida. En psicología tales determinaciones, que se producen sobre la base de miembros de la relación que permanecen en el trasfondo, reciben el nombre de "*impresiones absolutas*". Tenemos la impresión absoluta de la magnitud, del peso, etcétera. Debemos distinguir, por lo tanto, las *determinaciones de relación* en sentido propio respecto de las *determinaciones de contraste.*

SEGUNDA PARTE

EL PENSAMIENTO PREDICATIVO Y LAS OBJETIVIDADES DEL ENTENDIMIENTO

Capítulo I

LA ESTRUCTURA GENERAL DE LA PREDICACIÓN Y LA GÉNESIS DE LAS PRINCIPALES FORMAS CATEGORIALES

§ 47. *El interés por el conocimiento y su repercusión en las operaciones predicativas*

El sentido de toda actividad conocitiva es la determinación de lo existente, de cómo es y qué es. [1] Pero todavía no alcanza su meta en el ámbito de la receptividad, único investigado aquí hasta el momento. Ya se constituyen en ella también los objetos como unidades idénticas en una variedad de etapas, de la orientación hacia [*Zuwendung*], relacionadas con ellos, las cuales los aprehenden y explican. Se admite lo que afecta, se recorre lo dado en orientación activa, se vuelve en el recuerdo sobre lo ya recorrido, se lo pone en relación con algo diferente, etcétera. Pero todas estas operaciones están ligadas a la intuición inmediata de los sustratos, ora la que los da por sí misma [*selbstgebende*], ora la que los reproduce. Aunque en la conciencia no se haya perdido nada de lo que alguna vez estuvo dado en la experiencia y específicamente en la intuición, mientras todo sigue operando al crear y formar ulteriormente un horizonte de familiaridades y de cualidades conocitivas, no por ello, sin embargo, lo experimentado se convirtió en nuestra *posesión*, de la que podemos disponer en adelante, que podemos sacar a relucir en cualquier momento y de la que podemos dar noticia a los demás. El *interés de la percepción*, por el que es guiada la experiencia receptiva, es apenas el *nivel preliminar*

[1] Cf. para todas estas disquisiciones también la introducción, § 13.

del interés conocitivo propiamente dicho; es un rasgo tendencioso reducir a un estar-dado en todos los aspectos el objeto dado intuitivamente (cf. § 19). Pero la *voluntad de conocimiento*, ya sea por él mismo o al servicio de un objetivo práctico, va a más. En la receptividad el yo está por cierto orientado activamente hacia aquello que lo afecta, pero no convierte en objeto de un querer ni su conocimiento ni, en cuanto medio para su obtención, las etapas particulares del mismo. En el genuino interés conocitivo, en cambio, entra en juego de un modo totalmente nuevo una participación voluntaria del yo: éste quiere conocer el objeto, quiere retener firmemente de una vez por todas lo conocido. Cada etapa del conocer es guiada por un impulso activo de la voluntad a sostener, a poner en relación, etcétera, lo conocido en su mismidad y como sustrato de sus características determinantes en el futuro curso de la vida. El conocimiento es una acción del yo; la meta del querer es la aprehensión del objeto en su determinación idéntica, la fijación del resultado de la percepción contemplativa "de una vez por todas".[2]

Esta operación del conocimiento es una actuación *sobre* los objetos pre-dados, pero de manera muy diversa a la actividad meramente receptiva de la aprehensión, de la explicación y de la contemplación relacionante. Su resultado es la posesión de conocimiento. En el concepto estricto del objeto como objeto de conocimiento se implica que es algo idéntico e identificable por encima del tiempo de su estar-dado [*Gegebenheit*] intuitivo y que aquello que una vez se dio en la intuición, aun cuando ésta haya pasado, pueda conservarse todavía como posesión permanente, a saber, en estructuras que a través de indicaciones por lo pronto vacías puedan conducir nuevamente a la intuitivización de lo idéntico, a una intuitivización sea por medio de presentificaciones, sea por medio de un renovado dar por sí mismo [*Selbstgebung*]. En ese sentido se trata aquí de operaciones objetivadoras de una nueva especie; no es sólo una actuación *sobre* las objetividades pre-dadas y aprehendidas de manera receptiva, sino que en el conocimiento predicativo y en su

[2] Respecto de las necesarias limitaciones, cf. la introducción, § 13.

sedimentación en el juicio predicativo se constituyen objetividades nuevas, que a su vez pueden incluso ser captadas y convertidas en tema: son las estructuras lógicas que, como procedentes del κατηγορεῖν, del juzgar enunciativo, llamamos *objetividades categoriales* o también *objetividades del entendimiento* (puesto que el juzgar es una operación del entendimiento).[3] Así, esta operación del conocer, este estrato superior de la actividad en contraste con la receptividad, debe caracterizarse como una *espontaneidad creadora, productiva* ya ella misma de objetos. Son los objetos que, en cuanto estructuras lógicas, reclamaron por sí mismos hasta ahora exclusivamente el interés de los lógicos, sin que el modo y manera de su producción originaria y de su surgimiento desde el nivel inferior de la operación conocitiva hubiese sido objeto de examen. El conocimiento está sedimentado en estas estructuras de tal manera que en realidad sólo así puede convertirse en posesión permanente, en objeto, del cual, en cuanto idéntico, no sólo yo mismo puedo disponer, sino que, en cuanto tal, está constituido intersubjetivamente de manera que, con base en las expresiones enlazadas con las operaciones lógicas y en sus indicaciones, aquello que primero estuvo dado en *mi* intuición puede ser intuido como idéntico también por otro.

Aquí debemos dejar aparte todo el estrato de la expresión que está inseparablemente ligado a las operaciones predicativas, así como todas las preguntas sobre el nexo entre el hablar y el pensar predicativo, sobre si, y hasta qué punto, todo pensamiento predicativo está ligado a las palabras y sobre *cómo* la estructuración sintáctica de la expresión se conecta con la estructuración de lo pensado. Las operaciones predicativas se investigarán en forma pura tal como se ofrecen cual actividad subjetiva en el fenómeno y la vivencia, prescindiendo de todos estos nexos.

Las objetividades que se constituyen en estas operaciones lógicas resultarán ser de una especie particular y aunque siempre remiten a su fundamento, sin embargo; llevan también su propia vida desligables de él como los juicios que, en la pluralidad de sus formas, son el tema de la lógica

[3] Cf. al respecto los análisis más precisos que se hacen abajo en el § 58.

formal. Con ello están pre-señalados los *temas principales de las siguientes consideraciones.* En primer lugar habrá que analizar la *estructura de las actividades predicativas en general,* el modo y manera como se edifican sobre las operaciones del nivel inferior (capítulo I); después se deberá examinar la *estructura y la modalidad de las objetividades que se originan en ellas* (capítulo II); y, finalmente, el hecho de la desligabilidad de estas objetividades respecto de su fundamento conducirá a la distinción entre el juzgar intuitivo y el juzgar vacío. En esa diferencia encontraremos la fuente de las *modalidades del juicio predicativo* y comprenderemos estas mismas como *modos de la decisión del yo* a partir de su origen constitutivo (capítulo III).

§ 48. *Paralelo entre la acción conocitiva y la acción práctica*

Antes de pasar a los análisis especiales, discutiremos todavía algunos problemas generales, que se refieren a la actividad predicativa. Hemos caracterizado la operación conocente predicativa como un *obrar,* lo cual se justifica debido a que las estructuras generales del obrar se revelan también en ella, aun cuando por otro lado se distinga del obrar en el sentido común del término. Al hablar de este último pensamos, preferentemente, en un hacer externo, en una producción de objetos (cosas) exteriores, en cuanto objetos dados por sí mismos y procedentes de otros dados por sí mismos. En el obrar conocitivo ciertamente también se preconstituyen nuevas objetividades, pero esta producción tiene un sentido muy diferente del de las cosas que derivan de cosas (cf. al respecto §§ 63 s.); y —lo que tiene especial importancia aquí— esta producción de las objetividades categoriales en el obrar conocitivo no es la *meta final* de este obrar. Toda actividad conocitiva, a fin de cuentas —sin perjuicio de la posibilidad de que, en el progreso del conocer, nos movamos por largos trechos sólo en el ámbito de los objetos producidos, de las *estructuras* lógicas, esto es, en la mera evidencia de la claridad—, está relacionada con los sustratos del juicio; su meta no es la *producción de objetos,* sino una *producción del conocimiento de un objeto dado*

por sí mismo, o sea, de su propia posesión como algo siempre identificable de nuevo. Si todo querer que se ejerce en el obrar externo está fundado en un afán valorativo, en el afán de poseer un objeto valorado como útil o agradable, no se trata aquí de un afán valorativo de esta especie, sino de la repercusión de un mero impulso hacia el estar-dado-por-sí-mismo: el yo no vive en la valoración ni en el afán de apetencia fundado en ella, sino que vive en la objetivación.

Pero el afán de conocimiento tiene sus analogías con el afán de apetencia. *Este afán* conduce al obrar realizador, que se inicia con un "fiat", y en el avance del obrar se cumple aquél más y más, y de la mera tendencia inicial hacia la meta se llega a alcanzarla. El camino hacia la meta puede ser sencillo, puede consistir en una acción simple o puede también ser compuesto, pasar por metas intermedias, a las que se tiende en los actos propios de voluntad y que tienen el carácter de servidoras frente a la "intención" dominante. Al irse cumpliendo la tendencia hacia la meta durante el proceso de la acción e irse aproximando a ella, aparece un progresivo sentimiento de satisfacción, y debe distinguirse entre el *cumplimiento de las tendencias hacia la satisfacción* y *el cumplimiento de la orientación volitiva hacia la meta*. Esta realización volitiva se caracteriza siempre por ser una realización práctica en unidad con la percepción del proceso físico-espacial en cuanto proceso efectuado a través del obrar. No es un querer y junto a él un percibir, sino que en sí mismo lo percibido se caracteriza como lo que se produce volitivamente.

Si bien al efectuarse el *afán conocitivo* no tenemos tal realización de procesos y objetos exteriores, sí tiene él, sin embargo, en su estructura una analogía exacta con la acción realizadora exterior: la meta es el conocimiento, y también aquí distinguimos la tendencia totalmente incumplida y su paulatino cumplimiento en la acción conocitiva hasta su logro completo, es decir, hasta que el objeto se encuentra ante nosotros como totalmente conocido. También distinguimos en la acción conocitiva entre la meta y el camino, entre las metas intermedias y las metas finales; el conocer se descompone en acciones servidoras y dominantes. Toda

acción individual tiene su producto en tales y en tales determinaciones predicativas y la acción total tiene su producto total en el perfecto conocimiento predicativo del objeto. Las determinaciones (determinaciones predicativas) del objeto que resultan de esa acción no son algo meramente aceptado, algo que se recibe al orientarse-hacia con base en la afección, sino que todo se caracteriza en sí intencionalmente como un *producto del yo*, como un *conocimiento producido a partir de él* mediante su acción conocitiva.

Lo anterior se revela cuando volvemos de nuevo a los conocimientos alguna vez adquiridos, cuando reproducimos las intuiciones bajo la forma de recuerdos u otros modos de hacer presente algo. Tales reproducciones son entonces más que un mero recuerdo de una intuición previa. Volvemos a lo reproducido como a nuestra *adquisición* producida activamente a partir de una voluntad adquisitiva. Como tal está caracterizada intencionalmente. Se reproduce de manera diversa a un mero recuerdo: igual que en todo lo que se adquiere, está presente *una modificación de la voluntad*. Ésta le da el carácter no sólo de lo captado antes volitivamente, sino de la adquisición que sigue teniendo validez, que mantenemos todavía en la voluntad, que no repite simplemente esa voluntad sino que "todavía" está queriendo en forma reproducida: yo, el yo actual, que pertenece de un modo particular al presente, *todavía estoy queriendo*; ahí se implica que estoy de acuerdo con la voluntad pasada, queriendo juntamente con ella, sosteniéndola en validez conjunta como yo actual, que ahora quiere. De este modo, lo que una vez se aprehendió en su verdad como "ello mismo" en el juzgar predicativo, es ahora una posesión permanente, como lo una y otra vez disponible, al poder ser reproducido en cuanto se aprehende de nuevo en un proceso repetitivo.

El conocimiento de la verdadera mismidad es, en cuanto forma de meta, aquello a lo que tiende a fin de cuentas todo el proceso sostenido por el interés del conocer; tiende precisamente al "ello mismo" perfecto, pero, en un sentido relativo, tiende al resultado que en cada caso es correcto, "a través del cual" el horizonte de la acción como mediador se extiende hacia otros nuevos resultados, que se siguen aún

aproximando a la verdadera mismidad. Cada paso conocitivo está determinado por no significar sólo un *cumplimiento con claridad e intuitividad*, sino a la vez un *cumplimiento del afán conocitivo* y con ello su creciente satisfacción. Ésta, que va de la mano con el creciente cumplimiento del conocer, no es una *satisfacción en el ser del objeto*, o bien, en su posesión, como sucede en el obrar externo, sino una *satisfacción en su modo de conocimiento*, en la claridad de su estar-dado. De esta manera, el *conocimiento en cuanto acción es una actividad que tiende a una meta* y que en los estados de cosas respectivos persigue el tomar posesión del verdadero ser y del ser-así de un objeto, de sus rasgos determinantes. Este tomar posesión se realiza en el *medium* de una intención de ser [*Seinsmeinung*] anticipadora, confusa, no cumplida; a través del entender [*Meinen*] va un afán y, en el conocimiento que se despliega de modo actual, hay una acción realizadora, en la cual se confirma lo entendido [*Vermeinte*] como fue entendido. La confirmación se efectúa en el tránsito identificador hacia la correspondiente mismidad verdadera, en la autocaptación evidente del ser y del ser-así objetivo o, de manera mediata, en la captación evidente de un deductivo estar-incluido [*Beschlossensein*] en otro, que ya se había reconocido previamente como verdadero.

El interés conocitivo puede ser dominante y servidor. No siempre tiene que ser un interés puramente autónomo, un interés puramente teórico por el objeto, sino que el conocer a que apunta puede también ser un simple medio para otras metas finales del yo, para metas prácticas y para intereses prácticos dirigidos hacia ellas. Por otro lado, igual que otros intereses, puede también ser momentáneo, pasajero, y ser hecho a un lado por otros intereses aun antes de desplegar su efecto. Mas, en tanto opere como orientado hacia el conocimiento, crea prerrequisitos para niveles de operaciones conocitivas cada vez nuevas, que se construyen unas sobre otras y manifiestan formas cada vez diferentes, operaciones que por su estructura son iguales, ya sean fines en sí mismos, ya se encuentren al servicio de alguna meta práctica (cf. introducción, p. 70).

§ 49. *Sentido de la distinción de niveles en las operaciones objetivadoras. Transición hacia los análisis constitutivos*

Si distinguimos entre dos niveles de interés y, correlativamente, entre dos niveles de operaciones objetivadoras —por un lado el de la *experiencia receptiva* y por el otro el de la *espontaneidad predicativa*—, esta distinción de niveles no puede entenderse como si las diversas operaciones estuviesen de alguna manera separadas entre sí. Más bien *por regla general* se encuentra *de facto estrechamente entrelazado* todo aquello que para fines del análisis debemos tratar aparte y que genéticamente reconocemos que pertenece a diversos niveles de la objetivación. Que la receptividad precede a la espontaneidad predicativa, no significa que fácticamente sea algo autónomo, como si siempre se tuviese que recorrer primero una cadena de experiencias receptivas antes de llegar a la evocación del verdadero interés por el conocimiento. Más bien nosotros podemos ya desde el principio convertir un objeto pre-dado en tema del interés conocitivo, no sólo para observarlo, sino para "confirmar" a través de conocimientos permanentes "cómo es". Inmediatamente después van de la mano con la aprehensión receptiva el formar y el conocer predicativos, y lo que genéticamente se distingue como propio de diversos niveles está ahí fácticamente entrelazado de manera inseparable en la concreción de una conciencia — desde luego siempre construidos uno sobre otro: cada etapa de la predicación presupone una etapa de la experiencia receptiva y de la explicación; sólo se puede predicar originariamente aquello que se ha dado, aprehendido y explicado en una intuición originaria.

Lo mismo será válido cuando más tarde distingamos de las operaciones del pensar, que predicativamente determina y relaciona, y de su formación predicativa como *tercer y supremo nivel*, el *pensar conceptual* [*begreifende*] y la formación de la generalidad, realizada en él. También aquí se trata sólo —y en medida aun mayor que en la distinción de los dos primeros niveles— de una *diferenciación abstractiva*. No existe un juzgar predicativo ni una creación de formas predicativas, que no implicara ya en sí al mismo tiempo una formación de la generalidad. Así como todo

objeto de la receptividad está de antemano allí como objeto de un tipo en alguna manera conocido, así en toda formación predicativa se produce ya correlativamente una determinación "como" esto o aquello, sobre la base de las expresiones inseparablemente entrelazadas con toda predicación y de los significados generales que le corresponden. Si, por ejemplo, determinamos aquí este objeto de la percepción como rojo en un juicio perceptivo de la forma más sencilla *S* es *p*, en este "determinar-como-rojo" está ya implícitamente contenida, en virtud de la universalidad del significado "rojo", la relación con la esencia general "rojo", aun cuando esta relación no necesite todavía hacerse temática, como sucede, por ejemplo, en la forma: esto es un objeto rojo. Sólo en este caso podemos hablar de un *pensar conceptual en el sentido propio* y, por tanto, distinguir de él con razón un pensar sólo determinante y relacionante como tal, en el que la relación con las generalidades sólo está contenida implícitamente, sin haber llegado a ser temática. Nos desentendemos aquí de los problemas que resultan de que con todo predicar está vinculado un expresar y un significar general y, en este sentido, un concebir.

Si seguimos ahora tras la génesis de las formas predicativas, el *ordenamiento de estas investigaciones* —prescindiendo de los límites generales del tema global mencionados en la introducción (§ 14) — se verá determinado en primer lugar por el curso de las discusiones de la primera parte. Partimos allí de la explicación de un objeto en la percepción. En el nivel predicativo ello conduce a un juicio de percepción, por lo pronto de la forma más sencilla *S* es *p*. Al seguir de cerca cómo se constituye aparecerán las estructuras fundamentales generales de la predicación y con ello se revelarán ya visiones más generales sobre la esencia de la formación predicativa en general y de su relación con los procesos en el nivel inferior — visiones que se extienden no sólo a este caso inicial, el más simple de un juicio predicativo, sino a toda formación predicativa en general. Si luego seguimos ascendiendo hacia las formas más complejas, la secuencia se verá determinada únicamente por el punto de vista de una complejidad menor o mayor, a medida que se progresa

de lo sencillo a lo cada vez más complicado. Las investigaciones, por lo tanto, no podrán correr ya paralelamente con las de la primera parte. Podemos presuponer aquí ya el examen de la plena concreción de las estructuras de la receptividad y *dejarnos guiar exclusivamente por el punto de vista de la simplicidad de la creación de formas predicativas.* Pues no siempre todo lo que se revela como simple en la receptividad tiene que dar ocasión a un juicio predicativo de forma originaria y, a la inversa, ciertos procesos de la receptividad, de estructura sumamente compleja, se pueden formular en un juicio predicativo del todo simple.

§ 50. *La estructura fundamental de la predicación*

a) *El carácter bimembre del proceso predicativo*

Partamos, pues, de la percepción simple y explicación de un sustrato *S*, aún indeterminado, y, por razones que discutiremos más tarde, limitémonos por ahora a explicarlo de acuerdo con una determinación interna no autónoma, momento que vamos a designar como *p*. El caso más simple es aquel en que la explicación (en cuanto contemplación de un objeto) en general no sigue avanzando hacia momentos cada vez nuevos. La contemplación se detendría quizá al instante y sólo llevaría a *p*, de lo cual se pasaría inmediatamente a la determinación. ¿Cuál es la nueva operación cuando, con base en el explicar, se llega a la determinación predicativa "*S* es *p*"?

Hemos visto que en la explicación de un sustrato *S* se produce una coincidencia entre *S* y su momento determinante *p*. El sustrato recibió un incremento de sentido en esta síntesis de la transición de *S* a *p*, por ser un sustrato que aún se halla asido. Pero si, manteniendo asido a *S*, pasamos a su momento *p*, es decir, si experimentamos este coincidir, este "estrecharse" de *S* en *p*, con ello todavía no hemos puesto a *S como sujeto* en un juicio predicativo, ni, al tenerlo como momento, lo hemos determinado en el modo "*S* es *p*". Se trata aquí más bien del *resultado de un nuevo tipo de actividad.* Ya en la aprehensión receptiva y en la explicación se dieron pasos activos: en una orientación activa se captó

primero el sustrato *S* en su unidad indiferenciada, se convirtió en tema y luego se captó activamente su determinación *p* en la síntesis explicativa. Hasta aquí llegó la función de la actividad del yo. Más allá se presentó *pasivamente* la coincidencia explicativa entre el sustrato *S* aun asido y su determinación *p*, con lo cual el objeto-sustrato temático *S* sufrió en esta modificación pasiva un enriquecimiento de su sentido (cf. *supra*, § 24).

Una vez realizada en esta forma la transición de *S* a *p* surge ahora *en un nivel superior el interés* por el objeto-sustrato sobre la base de la contemplación activa, brotando de ésta como interés por *sostener con firmeza* el aumento de sentido que surgió en la contemplación, es decir, *S* en el enriquecimiento de su sentido. *S*, que al final del proceso de la contemplación es diferente que al inicio y que ha pasado a un segundo plano, sólo permaneció mantenido asido; lo que ya no se halla "en el foco" del interés, pasa nuevamente a éste en la forma como se da ahora, como lo ampliado en su sentido. Retrocedemos a *S*, es decir, lo identificamos consigo mismo, lo cual, empero, sólo significa que en el retroceso está ahí "nuevamente" como *S*: en esta nueva aprehensión temática tenemos el enriquecimiento de su sentido como mera protención, conectada con la retención del tránsito que acaba de realizarse. El interés actúa ahora en dirección a *S* en el enriquecimiento de su sentido, lo cual presupone que *volvemos* a pasar a *p*. Pues originariamente éste se destaca como enriquecimiento de sentido sólo en la transición sintética, en la coincidencia explicativa. Pero el tránsito es guiado ahora por la voluntad conocitiva de fijar a *S* en su determinación. Una intención *activa* tiende a captar aquello que antes era sólo coincidencia pasiva, o sea, a producir activa y originariamente en la transición activa a *p* lo que se agrega a *S*. En cuanto yo activo, dirigiéndome hacia *S* en su aumento de sentido, y al centrar el interés en el aumento mismo, efectúo la transición y la coincidencia parcial como actividad libre y llevo así a su cumplimiento la intención determinante, la intención hacia *S* en su sentido derivado del tránsito y de la coincidencia. Tengo a *S* como sustrato de una determinación y lo determino activamente.

El objeto-sustrato adopta la forma del sujeto predicativo, es el tema-sujeto como *terminus a quo* y la actividad se transfiere al predicado como el *terminus ad quem* opuesto. Sólo ahora se crea la conciencia, producida en una actividad —que no es sólo actividad sintética en general, sino al propio tiempo *actividad de la síntesis misma*—, de que *S* experimenta *a través de p* una determinación en la forma "*S* es *p*".

Decíamos que lo peculiar de la síntesis predicativa consiste en el realizarse activo de la transición sintética de *S* hacia *p*, en el realizarse activo de la unidad de identidad entre *S* y *p*. En cierto modo, pues, estamos dirigidos hacia la unidad de identidad. Pero esto no puede entenderse como si estuviéramos dirigidos (noéticamente) al proceso de la identificación, a la multiplicidad de experiencias, en la que se produce la unidad sintética entre *S* y *p*. En esta disposición nos encontramos *ahora*, al explicar fenomenológicamente la síntesis predicativa; pero en su realización misma estamos *dirigidos objetivamente* hacia *S* en su identidad parcial con *p*. Por otro lado, ello tampoco significa que expliquemos el resultado de la explicación receptiva, esta unidad de identidad constituida sucesivamente, la cual se ha pre-constituido en la explicación. Esto significaría recorrer nuevamente la sucesión, es decir, renovar la explicación "en el recuerdo". Repetir así la explicación tiene lugar en la experiencia receptiva casi siempre ahí donde procuramos grabarnos un objeto en sus determinaciones intituivas ("atributos") (cf. §25, pp. s.) . En ello primeramente se dirige una simple mirada captadora a la unidad de coincidencia ya constituida, la cual en una tesis simple y unirradial [*einstrahliger*] se convierte en tema y la explicación se efectúa ahora nuevamente. Pero esto todavía no lleva a una predicación.

Por el contrario: que el sustrato de explicación se convierta en sujeto y los explicados [*Explikate*] en predicados, esto sólo puede darse si la mirada se vuelve atrás hacia la unidad en cierto modo oculta, que está pasivamente preconstituida dentro de la actividad receptiva en el proceso de la explicación. *Orientarse aprehensivamente hacia esta unidad* significa *repetir en una disposición modificada el proceso* de convertir una síntesis pasiva en una activa. Esa

unidad no es algo que pueda aprehenderse originariamente en una orientación simple, del modo como en el estrato inferior se captó todo en orientaciones simples, sino que sólo puede presentarse a la mirada en un recorrido repetitivo. Esto sucede, según dijimos, en una disposición modificada: no realizamos de nuevo una explicación meramente contempladora, sino una actividad de identificación predicativa y ello es una *conciencia que aprehende* de una *actividad* no unirradial [*einstrahliger*] sino plurirradial (politética). Desde la aprehensión espontánea de *S* como sujeción [*Subjektion*], la acción pasa a *p* como un identificar determinante: la mirada que aprehende vive en la aprehensión del determinarse a sí mismo como *p*. Ya desde antes, en la explicación, el objeto se "determina" implícitamente como *p*, a saber, se aclara y dilucida como tal, pero el "determinar-se como" no fue aprehendido. Apenas se lo aprehende en la renovada realización activa de la síntesis, que presupone la explicación previa. *S* tiene que estar en la conciencia como algo ya explicado, mas predicativamente es puesto sólo como *S*, que es idéntico, cualquiera que sea la manera de explicarlo. Por otro lado, es parte de su forma el que sea un explicando [*Explikand*]; está puesto en la forma del sujeto y *p* expresa la determinación. En el "es" se expresa la forma de la síntesis entre explicando y explicado en su realización activa, es decir, la aprehensión del determinar-se-como, y en la predicación es un elemento constitutivo del "estado de cosas" [*Sachverhalt*] total que llega a la aprehensión.

Resumamos: *por esencia la síntesis predicativa tiene siempre sus dos niveles*:

1. La transición de *S* a los momentos *p, q* . . . , que se destacan en coincidencia: *p, q* son aprehendidos por sí mismos. El interés que siguió al sentido objetivo de la preconstitución, o bien, al contenido esencial del objeto que se destacaba en él, fluye hacia las determinaciones, pero *S* y cada uno de los momentos ya captados permanecen asidos.

2. Pero entonces es algo nuevo que el yo se dirija hacia atrás en su interés a *S* y, tomando otra vez primero a *p* en un asimiento particular y dirigiendo a él un nuevo rayo

visual, se percate del enriquecimiento de sentido y se satisfaga al producirlo una vez más de manera activa y originaria en una nueva transición a *p*; y así para cada una de las determinaciones. *La determinación es siempre bimembre.* Con esto queda descrito el proceso predicativo, que la tradición tenía ya siempre a la vista bajo los nombres de "síntesis" y "diáiresis", sin poderlo aprehender realmente.

b) *La doble creación de formas en la predicación*

El progreso de la objetivación de este nivel superior se manifiesta en la *configuración espontánea de nuevas formas temáticas,* del tema-sujeto y del tema-determinación. Ya no son objetos temáticos de la especie del nivel inferior, donde la forma temática es doquiera la misma —la de la orientación y la aprehensión receptivas—, sino que son nuevas formas temáticas surgidas de una novedosa espontaneidad, todas ellas acordes entre sí. Cada una tiene *formación sintáctica* (*categorial*),[4] forma de sujeto, forma de predicado, etcétera, y están ligadas en una unidad sintáctica, la de una "proposición" judicativa. Son formas que *en cuanto* tales se pueden luego aprehender por sí mismas en un modo de la reflexión y de la objetivación, que aun ha de ser discutido.

Visto con mayor precisión, ya en el juicio predicativo más sencillo se ha efectuado una *doble formación.* Los miembros de la proposición judicativa no sólo tienen la *formación sintáctica* como sujeto, predicado, etcétera, en cuanto *formas de función* que les corresponden como miembros de la pro-

[4] Las expresiones "categorial" y "sintáctico" se utilizarán en lo que sigue como sinónimos, conforme al uso ya practicado en las *Ideen* ... y en la *Formale und transzendentale Logik* (cf. *Ideen,* especialmente las pp. 23 s., y Logik, pp. 100 ss., y en particular ahí el Anexo I, pp. 259 ss., lugares a los que aquí remitimos de una vez por todas para un mayor esclarecimiento de los conceptos de forma y materia sintáctica) . *Este concepto de sintaxis y sintáctico,* que se relacionan puramente con la forma lógica, *no debe confundirse,* pues, *con los conceptos lingüísticos de sintaxis y forma sintáctica.* Si se tiene en cuenta esto, no resultará molesta la ambigüedad de estos términos ni dará motivo a confusiones. Se recomienda conservar la expresión "sintáctico", pese a este doble significado, en alternancia con "categorial", porque es imprescindible para facilitar la forma de expresión al ofrecer la posibilidad de composiciones como "categoría sintáctica" y de derivaciones como *syntaxis y syntagma,* a las que el solo uso de la expresión "categorial" no permitiría colocarles al lado una expresión equivalente.

posición, sino que tienen, subyacente, otra especie de formación, las *formas-núcleo* [*Kernformen*]: [5] el sujeto tiene la forma núcleo de la sustantividad; en el predicado, la determinación *p* se halla en la forma núcleo de la adjetividad. La forma de la sustantividad no se debe confundir, pues, con la forma de sujeto. Designa el ser-por-sí, la independencia de un objeto (una independencia que, naturalmente, puede derivar también de una independización, según veremos todavía) frente a la adjetividad, la forma de lo que está "en algo" [*"an etwas"*], de la no-dependencia del objeto de la determinación. Esta formación no tiene que ver inmediatamente nada con la función de lo formado (de la "estructura de núcleo") en la totalidad de un juicio predicativo; pero sí es el supuesto para la formación sintáctica, para el revestimiento de las estructuras nucleicas en cuanto materias sintácticas, con formas de función, como lo es la forma de sujeto, etcétera. La formación como objeto presupone una materia con la forma de la sustantividad. Pero esa materia no tiene que adoptar necesariamente la forma de sujeto, sino que también puede tener, según veremos, la forma sintáctica del objeto respectivo. Del mismo modo, lo aprehendido en la forma de la adjetividad puede operar tan bien como predicado que como atributo. También sobre esto habremos de hablar más tarde.

Cuando hablamos de adjetividad, sustantividad, etcétera, no debe entenderse como si se tratara aquí de diferencias de la forma lingüística. Si bien las designaciones de las formas nucleicas han sido tomadas de la manera de designar las formas lingüísticas, no se ha entendido con ellas otra cosa que la *diferencia en el modo de aprehensión*. En un caso, un objeto o un momento objetivo puede convertirse en tema en cuanto existente "por sí"; en otro, en la forma de lo "en algo", y de ninguna manera tiene que corresponder siempre a estas diferencias en el modo de la aprehensión también una diferencia en la forma lingüística de la expresión — es más, para designar tales diferencias en el modo de la aprehensión muchas lenguas no disponen en absoluto de diversas

[5] Cf. para esta diferencia también los análisis más detallados del Anexo I a la *Formale und transzendentale Logik*, pp. 259 ss.

clases de palabras con su correspondiente forma verbal diferenciada, como es el caso del alemán, sino que para ello se tienen que servir de otros medios.

Todas estas creaciones de forma deben entenderse en una *relatividad* que se va escalonando continuamente. Las materias nucleicas, que adoptan la forma de núcleo del sustantivo y, ulteriormente, por ejemplo, la forma sintáctica del sujeto, pueden tener ya cualesquiera formas dimanadas de otros procesos predicativos; según mostraremos todavía, también pueden ser ellas mismas ya proposiciones predicativas enteras. Algo semejante es válido para todas las formaciones. Por lo pronto prescindimos de estas relatividades y suponemos en nuestros análisis inmediatos, como resulta sobreentendido por cuanto partimos de la percepción, que se trata todavía de *sustratos enteramente indeterminados*, informes, que en la mayor originariedad imaginable reciben, pues, formaciones predicativas como un nuevo sedimento de sentido — una formación de sentido que en cuanto lógica se debe distinguir totalmente de las formas de sentido que los sustratos adoptan ya en la receptividad como polos de sentido.[6] Aun así, todo lo desarrollado hasta aquí sigue teniendo validez para este caso, el más originario, cuando se trata de sustratos de construcción más compleja (formados ya de manera diferente). Si se llega a la determinación, ésta tiene entonces exactamente la misma estructura, como la que se expuso aquí respecto del caso más simple. En nuestro juicio más simple *S* es *p* puede, por tanto, *operar* en general como *S cualquier algo determinable*. Sea cual fuere lo que afecte al yo conocente, sea cual fuere lo que pueda llegar a ser sustrato de una orientación, independiente en su origen, o dependiente y sólo luego independizado, ello se puede convertir en sujeto de determinación. Hasta dónde alcance esta generalidad, sólo lo podremos medir enteramente cuando hayamos tratado sobre la posibilidad de la "sustantivación" aun de las objetividades que se preconstituyen en el nivel superior (cf. § 58).

[6] Cf. al respecto el § 56 y, sobre el concepto del último sustrato, cf. *supra* § 29, especialmente el final.

Hablamos de una *sedimentación de sentido en el objeto.* Esto significa que igual que cualquier paso de la experiencia receptiva, cada paso del juzgar predicativo tiene su resultado permanente. Por su medio se han establecido habitualidades que repercuten de la más diversa manera en el curso ulterior del juzgar actual. Por lo pronto también nos desentendemos de esto y seguimos de cerca la génesis de las formas judicativas en la actualidad de su devenir, como si fuesen producidas originariamente por primera vez, sin ninguna cooperación de las sedimentaciones habituales. Cuando hablamos de la *originariedad de la creación de formas,* esto tiene, por lo tanto, un *sentido doble*: por un lado, significa la prioridad de su producción en el devenir actual con base en el evidente carácter pre-predicativo de lo dado de los sustratos; por otro, y en conexión con lo anterior, significa que es una creación de forma hecha sobre sustratos aun enteramente informes en cuanto últimas materias nucleicas.

c) *El juicio como célula originaria de la conexión temática de la determinación predicativa y el sentido de su independencia*

En nuestro análisis de la predicación hemos tomado por sí solo el primer paso de la determinación "*S* es *p*", entresacado de la posible conexión con otras determinaciones que se añaden a ella. Esto era, naturalmente, una abstracción; pero, si lanzamos una mirada preliminar a la estructura global de un nexo temático de la determinación, se manifestará en qué medida esta abstracción es posible y justificada. *Lo primario es siempre un nexo total de la determinación,* y el interés no descansa mientras no se haya alcanzado en una pluralidad de pasos la meta conocitiva pre-señalada a partir de este nexo. De ahí que fácticamente la determinación rara vez se detendrá en este primer paso de su obra, sino que, así como la unidad afectiva, que se encuentra ya a la base, y también la contemplación receptiva son múltiples y progresan en muchas direcciones, entrando y saliendo a la vez, explicando y relacionando, así también casi siempre la determinación predicativa que progresa fundándose en aquélla, revelará esta multiplicidad. Por tanto, cuando se ha puesto

en juego un interés temático por un objeto, se abre por regla general a partir de ahí una pluralidad y aun —especialmente si no se trata de un conocer, al servicio de intenciones prácticas y limitadas, sino de un afán conocitivo puramente teórico— *una infinitud abierta de determinaciones temáticas,* todas ellas enlazadas temáticamente para formar una unidad infinita abierta. De los objetos cada vez nuevos que se abren paso hacia nuestra atención, se asocian al proceso puesto en juego, en una aprehensión temática y judicación predicativa, sólo aquellos que tienen algo en común con los anteriores, que tienen algo que ver con ellos. Se produce una continua transformación en el horizonte temático. Siempre existirá un horizonte de esta especie y, al abrirse paso hacia nuestra atención, lo *temáticamente extraño* siempre se separará del *conjunto temático,* de aquello que en alguna forma enriquece y llena el interés por el tema inicial. Como se mostró antes, esto se anuncia ya en la afección bajo la forma de enlazamientos [*Verbundenheiten*] afectivos y se desenvuelve en juicios que establecen nexos judicativos entre los objetos aprehendidos individualmente. Los objetos temáticos son puestos exteriormente en relación entre sí y al mismo tiempo son determinados en lo interior, son explicados individualmente, para lo cual los explicados mismos, a su vez, tienen una conexión temática directa o indirecta con todos los sustratos dados hasta el momento.

O sea que si se consuma un interés conocitivo, es decir, si se colma, se dispersa necesariamente en una *pluralidad de intereses temáticos, que, sin embargo, están organizados en la unidad de un interés.* La correspondiente actividad de juzgar procede con pasos judicativos, siendo cada paso *un* juicio, que, sin embargo, se enlaza en una unidad judicativa con los otros juicios ya realizados. Lo mismo da aquí, si tomamos como tema conductor un sustrato único, por lo menos en aislamiento ficticio, o una pluralidad de sustratos. Todo proceso temáticamente unitario tiene como peculiaridad esencial, arraigada profundamente en la estructura interna de la conciencia, que sin importar cuántos objetos afecten temáticamente y se reúnan en la unidad de un tema, *sólo sea posible una satisfacción del interés mediante concentraciones,*

en las que, en cada caso, UN *objeto se convierta en sustrato* y, de este modo, en sujeto de determinación. Naturalmente, el sujeto también puede ser multimembre, puede tener una forma plural y cualesquiera otros anexos, igual que el predicado; pero siempre existe en cada paso judicativo esta *cesura,* que corresponde a la síntesis de transición del sujeto al predicado. Es, pues, un rasgo de la esencia del proceso temático que se inicie siempre con simples aprehensiones de sustrato y con las correspondientes síntesis de transición hacia el lado de la determinación — cada paso semejante es un juicio predicativo concluso en sí, que en el nexo global temático desde luego sólo es *un* miembro, una operación terminada, es decir, una satisfacción concluida del interés.

No se opone a ello el hecho de que en este nexo se despierten intereses temáticos cada vez nuevos y que se satisfagan después en nuevos juicios. En todo caso, cada juicio tiene en sí una conclusión temática, es en sí algo temáticamente autónomo. Y, sin embargo, es miembro de un nexo temático abierto, que se amplía constantemente de acuerdo con su posibilidad ideal y que, por lo tanto, es inconcluso. Este nexo se construye enteramente con los juicios y crea con cada nuevo paso judicativo una unidad de operación formada por operaciones individuales, una unidad de satisfacción que se forma mediante satisfacciones ya alcanzadas. Si tales juicios, después de haber sido constituidos primero en una conclusión independiente, se introducen en un contexto judicativo, adoptan desde luego ellos mismos nuevas formas de conexión y pierden su independencia. Todavía nos será posible hablar de las más importantes de estas transformaciones. Las unidades independientes surgen una y otra vez sólo como juicios de un nivel superior, que se fundan en los subyacentes. De aquí que toda *unidad judicativa teórica* debe mostrarse como un *único juicio de orden superior,* que está fundado de manera sumamente compleja en juicios que, a su vez, se fundan en juicios, etcétera.

Con esto queda demostrado en qué medida se justifica manifestar con un solo paso judicativo, entresacado por sí, la estructura de la predicación en general. Lo que aquí se deja al descubierto es la *estructura de la célula originaria del*

nexo temático de la determinación, que se compone de puras células de estructura análoga. Es la *estructura originaria del juicio propiamente apofántico predicativo,* del juicio cual lo prefiere normalmente la lógica, como juicio en sentido específico, [7] que se caracteriza por su forma *unitaria "copulativa",* la cual alcanza su expresión verbal del modo más claro con el vínculo establecido entre el sujeto y el predicado mediante la forma "es" [8]. En contraste con ello están las "proposiciones" predicativas en sentido más amplio, en las que se produce un enlace en la forma del "y", del "o", etcétera, los enlaces "conjuntivos", que no otorgan a lo formado por ellas una independencia de la misma especie que la forma de enlace copulativa. Sólo en su "es" se realiza propiamente la posición del "siendo" [*seiend*] "de una vez por todas" y, con ello, se crea una formación de sentido de nueva especie en el objeto-sustrato. Es aquello hacia lo que a fin de cuentas tiende la conciencia objetivadora en sus diversos niveles y la objetivación en sentido estricto alcanza así su meta en esta posición copulativa "es", tal como se realiza en cada célula originaria del nexo temático de la determinación.

Esta estructura originaria debe mostrarse, pues, en *todo* juicio predicativo, cualquiera que sea el modo como se haya producido; por compleja que sea su estructura, siempre posee esta duplicidad de miembros. Ello no sólo es válido para los juicios con base en la contemplación explicativa, sino también para los que tienen base en la contemplación relacionante, y no sólo para los juicios de percepción, sino que es del todo indiferente de qué clase sea la unidad del carácter

[7] Cf. *Logik,* pp. 265 s. y 294.

[8] Es decir, con esto de ninguna manera se pretende afirmar que todas las lenguas hayan de ser capaces de tener expresiones de esta especie; es más, aun las que tienen esta posibilidad, muchas veces usan una frase verbal de significado lógico equivalente en lugar de la frase copulativa que utiliza el verbo auxiliar. No nos interesan aquí estas diferencias en la expresión lingüística. A su vez, como ya se dijo antes, la designación de una estructura significativa puramente lógica está tomada de la manera de designar de una formación lingüística, a saber, de aquella en cuya articulación se refleja con la mayor claridad la articulación del proceso lógico que proporciona el significado. Recordemos nuevamente que debe dejarse abierto el problema de si es legítima la concepción tradicional de que son *totalmente* convertibles las proposiciones verbales en proposiciones copulativas de significado lógico equivalente (cf. Introducción, § 2, p. 15).

receptivo de lo dado de los objetos de juicio, que se encuentran en su base, si están dados por sí mismos en la unidad de una percepción o son juicios basados en el recuerdo o en la fantasía: *en la medida en que alcance la unidad posible de una intuición* en el sentido más amplio, mostrado por nosotros, y de ese modo se haga posible la unidad de una contemplación determinante, *en esa medida existen también juicios predicativos fundados en ella* y todos tienen la estructura fundamental aquí mostrada. Con esto no se quiere decir que no existan tampoco juicios no intuitivos; pero siempre remiten genéticamente a estas unidades de intuición posible.

§ 51. *Las formas de juicio que corresponden a la explicación progresiva simple*

a) *La determinación sucesiva*

Pasemos ahora, ascendiendo poco a poco desde la forma más sencilla "*S* es *p*", a las más complejas. Primero somos conducidos hacia aquellas que corresponden a la contemplación continua no ramificada, es decir, a la contemplación que fue el tema del § 24 de la primera parte; también aquí comenzamos por hacer una restricción, a saber, que sólo se habrá de tratar de una explicación según momentos dependientes.

Habíamos obtenido la primera forma *S* es *p*, que a la vez representa el tipo primigenio de la predicación, al concebir la determinación como un acto que llegaba a su término con su primer paso. Supongamos ahora que el movimiento explicativo continúa, pasando de *p* a *q*, a *r*, etcétera. Como se mostró, el sustrato *S* permanece asido y en la captación de los explicados se enriquece progresivamente con *p*, *q*, *r*, cuando cada uno de éstos no sólo es captado por sí solo, sino que además lo es simultáneamente con los anteriores, con lo cual entran también pasivamente en una superposición sintética, unos debajo de otros, como pertenecientes a *S*. Si después se llega a la determinación predicativa, ésta tiene naturalmente la misma estructura bimembre que mostramos arriba con respecto a la determinación simple. La aprehensión

se vuelve nuevamente a *S* enriquecido con los explicados, y se realiza ahora espontáneamente la identificación entre *S* y sus explicados. Pero no ocurre sólo esto. También la coincidencia entre sí de los miembros individuales de determinación, que se produce en virtud de la coincidencia de cada uno con el *S* idéntico, se renueva de esta manera y además se realiza espontáneamente; la espontaneidad de esta realización puede expresarse en el "y": "*S* es *p* y *q* . . ., etcétera". A cada miembro corresponde una propia síntesis de identidad con *S*, del *S* único parten, por así decir, rayos de identidad hacia *p*, *q*, etcétera. Pero no sólo se encuentran enlazados en *S*, sino que tienen el enlace colectivo por el lado de la determinación. El interés temático uno los conjunta en su orden sucesivo, que es, sin embargo, un orden ideal, ya que la idealidad de la proposición no guarda dentro de sí posiciones temporales individuales ni una sucesión temporal objetiva de las determinaciones. Sólo se ha constituido el orden.

Esta síntesis predicativa continua no debe entenderse como si desde cada miembro individual se tuviera que volver nuevamente a *S*, es decir, que después de la realización espontánea "*S* es *p*", se tuviera que volver a *S* para proceder a continuación a la síntesis "*S* es *q*". Ello daría por resultado más bien una nueva forma de predicación, a la que nos referiremos más adelante. Aquí, en cambio, la transición espontánea se efectúa *una sola vez*, a saber, entre *S* y los miembros reunidos colectivamente en una unidad.

Debemos advertir todavía que este *enlace colectivo*, como se nos presentó aquí por el lado de la determinación, naturalmente es posible también con los sustratos autónomos. En ese caso sería expresión del espontáneo realizarse bimembre de la contemplación de la pluralidad. [9] No se recorren simplemente en una serie los sustratos contemplados S, S_1, S_2, etcétera, sino que se vuelve a esta serie tal como se han mantenido asidos en su secuencia, y el sucederse de la contemplación deviene algo realizado espontáneamente. Los sustratos son reunidos colectivamente en la forma de la "enumeración" de S y S_1 y S_2, etcétera — una forma peculiar de sín-

[9] Para esto, cf. § 24 d y § 61.

tesis categorial que, según ya mencionamos, se debe distinguir de la síntesis "copulativa" del juicio de predicación propiamente dicho.

b) *La determinación en la forma del "y así sucesivamente"*

La determinación continua no tiene siempre el carácter que acabamos de considerar de un proceso que concluye con un número determinado de miembros. En la primera parte ya hemos visto que cada sustrato de determinación siempre está ya pre-dado pasivamente desde su origen como algo determinable, como algo conocido de acuerdo con el tipo más general, dentro del horizonte de la determinabilidad indeterminada. En el curso de la explicación se va llenando cada vez más este pre-señalamiento, pero siempre queda todavía, más allá de la serie de las determinaciones constituidas actualmente, un *horizonte abierto para las nuevas propiedades que han de esperarse.* Todo movimiento mental estructurado, que avanza en un estilo uniforme, lleva consigo un horizonte abierto de esta especie; no está pre-señalado *un* miembro próximo como el único, sino sólo el avance del proceso, que por consiguiente tiene siempre la característica intencional de un *proceso abierto.*

Esto tiene su significado para constituir una forma particular de determinación predicativa continua. Si tomamos el proceso judicativo en medio de su movimiento y hacemos que se interrumpa, ello es posible de doble manera, según la índole del interés temático. Éste se puede limitar a *p* o a *p* y *q*; no es en tal caso un interés irrestricto por *S* o, al menos, no se mantiene como tal; se restringe a sí mismo. Aquel horizonte abierto de determinabilidad progresiva no ha desaparecido por ello sino que está siempre todavía pasivamente preconstituido, sin que se incluya en la aprehensión del yo. Su función predicativa espontánea se agota con la determinación predicativa "*S* es *p*" o "S es *p* y *q*" o con otras formas semejantes, más ricas en sus miembros de determinación. Por otra parte, también es posible que el movimiento determinante se interrumpa, pero se mantenga ilimitado el interés temático por *S*, la intención dirigida hacia un conocimiento completo. El sustrato no sólo se determina

predicativamente como algo explicado de acuerdo con *p* o con *p* y *q*, etcétera, sino como algo ulteriormente determinable en su carácter; *el horizonte abierto y a la vez pasivamente pre-dado de la determinabilidad es, pues, co-tematizado*; según el caso, se producen las formas predicativas "*S* es *p* y así sucesivamente", "*S* es *p* y *q* y así sucesivamente". Aparece aquí la nueva *forma de determinación del "y así sucesivamente"*, una forma fundamental en la esfera del juicio. El "y así sucesivamente" se integra o no en las estructuras de juicio, según hasta dónde alcance el interés temático por *S*; crea, pues, diferencias en las formas mismas del juicio.

En el fondo, hemos designado con lo anterior una *infinidad de formas.* (La palabra *infinidad* significa en realidad lo mismo que el "y así sucesivamente", sólo que aun significa también que existe siempre el ulterior *plus ultra.*) Si para la caracterización acudimos aquí a dos conceptos numéricos, podemos decir: las formas creadas con y sin el apéndice del "y así sucesivamente" pueden tener uno, dos miembros, etcétera. Desde luego, no se puede decir por eso *a priori* que cualquier objeto determinado va a producir y puede dar de sí un número infinito de determinaciones genuinas, y mucho menos en el sentido de la verdad objetiva, que todo objeto *debe* tener un número infinito de propiedades. De acuerdo con su esencia, empero, siempre está pre-dado con él su horizonte de determinabilidad indeterminada, que también puede llegar a convertirse en tema.

c) *La determinación que vincula mediante identificación*

Una nueva forma, desde luego ya un poco más compleja, aunque todavía perteneciente al ámbito de la determinación continua simple y no bifurcada, resulta cuando la predicación se realiza de tal manera (lo cual es posible *a priori* en cualquier momento) que después de la determinación mediante *p* o también mediante varios miembros *p, q*, etcétera, *S* vuelve a ocupar el sitio de una aprehensión primaria, a lo que sigue una nueva determinación, sólo que de manera temáticamente conexa. No se pueden realizar, pues, en forma meramente espontánea las síntesis *S* es *p, S* es *q* en una suce-

sión, permaneciendo estas determinaciones separadas y sin que también los miembros de la determinación sean reunidos en una unidad colectiva (lo cual produciría el caso mencionado arriba en a). Estos dos juicios *S* es *p* y *S* es *q* no tendrían en sí entonces, naturalmente, ninguna unidad judicativa, ninguna unidad de identidad espontáneamente realizada, aun cuando hayan sido efectuados por el mismo yo, lo cual muy bien podría producirse en tiempos diversos y sin relación entre sí. Desde luego, si ambos son realizados uno tras otro en una presencia, o eventualmente también en un enlace mediante el recuerdo, entonces *S*, que está dos veces en la conciencia en formas diversas, alcanzará sin más una coincidencia pasiva, aun cuando exista en medio un corte causado por una interrupción del interés. Pero si la unidad del interés conocitivo permanece intacta, no sólo se trazará un puente para la sucesión de los dos juicios *S* es *p* y *S* es *q* mediante la coincidencia pasiva de *S*, sino que *la actividad temática pasará a través de ese puente* [*Überbrückung*] *al S mismo*. De la síntesis *S* es *p*, realizada primeramente por sí misma en forma espontánea, retornará de nuevo a *S*, que ahora es determinado también de manera activa como *q* y que, por otra parte, es identificado ahora activamente con *S*, que antes se determinó como *p*. Las determinaciones *p*, *q* no son reunidas, pues, en una unidad, como en la determinación continua, no guardan entre sí una conexión intencional inmediata, sino sólo un nexo mediato en virtud de la identificación activa de *S*, al que ambos pertenecen de la misma manera. Se constituye entonces una *unidad de dos actividades identificadoras, a través de la cual pasa una actividad identificadora*, y así surge un juicio, que se construye de dos: *S es p y el mismo S es q*. Nos enfrentamos aquí ya a una especie de identificación activa del sustrato, acerca de la cual veremos cuando se trate del juicio de identidad, que junto con sus diversas modificaciones tiene una importancia de muy largo alcance (cf. § 57).

Resulta indiferente de qué clase sean los pasos de la aprehensión receptiva que sirven aquí de base; la aprehensión puede continuamente avanzar de *p* a *q* en virtud de *S*, que es mantenido asido, pero igual puede retornar de nuevo, des-

pués de cada paso explicativo, a S en una aprehensión activa, con lo que S, previamente explicado conforme a p, entra en una coincidencia pasiva con S, que ahora es explicado conforme a q. En todo caso, la espontaneidad predicativa es independiente de la forma particular en que se verificó la explicación que debía necesariamente presuponerse; sólo presupone que S ha sido explicado ya en general conforme a $p, q \ldots$

§ 52. *El juicio de "es" y el juicio de "tiene"*

a) *A la explicación de acuerdo con partes independientes corresponde la forma del juicio de "tiene"*

Los análisis que efectuamos hasta ahora se relacionaban con las determinaciones predicativas internas, que se construyeron sobre la explicación de acuerdo con momentos dependientes. Aunque en *cualquier* juicio predicativo determinante debe volver a encontrarse la estructura fundamental revelada ahí, sin embargo, la limitación inicial a una determinación interna por medio de *momentos dependientes* era necesaria, porque la determinación mediante *partes independientes* produce en la predicación ciertas modificaciones de la estructura fundamental y no se desarrolla exactamente de acuerdo con el mismo esquema que en el estrato inferior. La determinación predicativa por medio de momentos dependientes exige de la parte del predicado una determinación en la forma de la adjetividad. Ésta, indicada simbólicamente con la letra minúscula p, manifestó ser la forma de la dependencia de la determinación, frente a la forma de la sustantividad, que corresponde a la independencia del sustrato de determinación. De aquí se deriva que un juicio determinante, en el que del lado de la determinación no se encuentra un momento dependiente, sino una parte independiente, una "pieza", tiene que estar construido de manera diversa. No tiene un predicado adjetivo, sino que a la independencia de lo predicado le corresponde la forma sintáctica del objeto perteneciente al predicado, objeto que tiene, igual que el sujeto, la forma nucleica de la sustantividad. Expresado verbalmente, el juicio no se formula como en el primer

caso "*S* es *p*", sino "*S* tiene a *T*". Enfrentamos este "*juicio de tiene*", como una nueva forma simple del juzgar predicativo, al simple "*juicio de es*", para lo cual nuevamente, como ya en los otros casos, una diferencia en la expresión lingüística nos sirve para señalar una diferencia puramente lógica de significado. Se sobreentiende que ambas formas tienen en común la estructura fundamental, la distinción en lado del sujeto y lado del predicado. A diferencia del juicio de "es", en el juicio de "tiene" no sólo aparece un único objeto independiente en la forma nucleica de la sustantividad, a saber, el sujeto, sino que se presenta todavía un segundo objeto del lado del predicado. Visto genéticamente el juicio de "tiene", en la medida en que se relaciona con partes independientes de un sustrato, *tiene el mismo origen que el juicio de "es"*; pues todo sustrato de determinación puede ser explicado y después predicado *a priori*, tanto de acuerdo con sus partes dependientes como de acuerdo con sus partes independientes. Según esto, todo lo discurrido en los párrafos anteriores es válido asimismo para la determinación en la forma del juicio de "tiene". También aquí la determinación puede concluirse con el primer paso o puede continuar en cualquiera de las formas particulares expuestas ahí.

b) *La sustantivación de determinaciones dependientes y la conversión del juicio de "es" en juicio de "tiene"*

El juicio de "tiene" nunca se puede convertir en un juicio de "es", a no ser que se modifique totalmente su sentido. Ello se funda en el hecho de que un objeto independiente en su origen, como lo es una parte independiente propia de un sustrato originario, jamás puede perder esa independencia ni convertirse en un objeto de determinación. En cambio, según vimos, es muy posible que los objetos de determinación originarios, o sea, los objetos originariamente dependientes, pueden ser independizados. En la esfera predicativa esto se expresa en que pueden ser *sustantivados* y luego, o pueden entrar como sujetos en nuevos juicios o adoptar aun otras formas de función, de lo que inmediatamente se hablará.

Así se nos aclara la *significación universal de la forma nu-*

cleica de la sustantividad (cf. *Logik,* pp. 272 s.) a partir de sus orígenes genéticos. Ella descansa en la universalidad del concepto "objeto en general" y en el hecho de que forma parte del sentido originario —ya preconstituido así en la pasividad— de todo objeto que no sólo sea simplemente un algo en general, sino de antemano y *a priori* un algo *explicable*; de acuerdo con su tipo más general, está originariamente constituido con un horizonte de determinabilidad indeterminada. Esto quiere decir que en el nivel de la espontaneidad cualquier cosa que pueda afirmarse en general, cualquier "algo" puede convertirse en sustrato de explicaciones y, más adelante, un sujeto en los juicios predicativos. Aún nos ocuparán las consecuencias ulteriores que tiene la posibilidad universal —fundada en estas condiciones— de la sustantivación (cf. cap. II, § 58).

En el contexto actual tiene importancia lo siguiente: ningún juicio originario de "tiene", es decir, ninguno que predique partes independientes propias de un sustrato, se puede convertir en un juicio de "es". Pero, a la inversa, en la posibilidad de la sustantivación se funda la *posibilidad de convertir cualquier juicio de "es" en un juicio de "tiene"*, es decir, de sustantivar una determinación originariamente dependiente, que produjo primero un predicado adjetivo, *S* es *p* (*S* es rojo), y no dejarla operar como sujeto de nuevos juicios, sino enfrentarla de tal manera a su objeto-sustrato originario, como a éste se le enfrenta una determinación independiente, lo cual produce entonces un juicio de la forma *S* tiene a *P* (*S* tiene color rojo). Con esto no se afirma que todo juicio determinante simple tenga como *equivalencia* un juicio relacionador, a saber, que relacione unos con otros objetos independientes; más bien esta forma se manifiesta siempre claramente como una *modificación* que remite a una forma todavía más originaria, a la de la predicación adjetiva — siempre que se trate justo de momentos dependientes. Su sustantivación y la predicación que se construye sobre ella presupone el resultado de la explicación. Y no sólo esto: presupone que la determinación dependiente fue formada ya de manera adjetiva en una predicación originaria; este adjetivo es el que adopta ahora la forma de sus-

tantivo, tal como se hace visible también en la expresión verbal. Dicho con más exactitud: el momento dependiente como materia nucleica tiene que haber adoptado primero la forma nucleica de la adjetividad, antes de poder recibir la de la sustantividad.[10]

Sólo esto sobre la formas de determinación que se construyen sobre una explicación interna simple.

§ 53. *El juzgar sobre la base de la contemplación relacionante. Adjetividad absoluta y relativa*

Estas circunstancias tienen su paralelo en la determinación predicativa externa, relacionante, esto es, fundada en la contemplación relacionante.

Tomemos al acaso un juicio de comparación, es decir, un juicio que se construye sobre una contemplación comparativa, por ejemplo: "*A* es mayor que *B*". Evidentemente, también aquí tenemos la división en lado del sujeto y lado del predicado, en la que se expresa el proceso bimembre de la síntesis predicativa; sólo que el lado del predicado tiene una estructura más compleja. Esto se entiende sin mayor dificultad, si pensamos que la determinación que se destaca aquí en *A* le corresponde únicamente sobre la base de la transición a *B*, sobre la base de la unidad intuitiva entre *A* y *B*, primero fundada en forma pasivo-asociativa y después aprehendida receptivamente. Recordamos cómo se produjo esta determinación "mayor" en el nivel de la receptividad: en el tránsito de la mirada aprehendedora de *A* a *B*, *A* se mantuvo asido como sustrato-determinación y con base en el tránsito se enriqueció, en cuanto permanecía asido, con la determinación "mayor que . . ." Si ahora ha de producirse la predicación, que se construye sobre ello, tiene que ser asido primero nuevamente *A* enriquecido con la determinación y sea realizado activamente el tránsito a la determinación. Pero, como la relación con *B* pertenece a su sentido, el tránsito hacia la determinación tiene que ser, a la vez, un tránsito renovado a *B*. Como predicado resulta así "mayor que *B*".

También aquí la determinación en el lado del predicado

[10] Respecto de la distinción entre sustantividad y adjetividad, cf. *supra* pp. 231 s.

se presenta en la forma de la adjetividad. Pero es una adjetividad que está ligada con algo que *no* es adjetividad. "Mayor que *B*" pertenece como predicado al sujeto. Incluye dentro de sí un adjetivo, pero no es un mero predicado adjetivo. Lo adjetivo es lo que se puede aprehender como "sobre" [*an*] el sujeto, lo que pertenece a éste como determinación. Pero, "que *B*" no es nada en el sujeto; tampoco "mayor que *B*", tomado en su integridad. "Que *B*" pertenece al predicado y es en él uno con el *núcleo adjetivo* que aquél, en cuanto relativo, exige. Las dos partes constitutivas del predicado, el adjetivo (el núcleo adjetivo) y el objeto relativo se relacionan, pues, con el sujeto, en virtud de sus diversas formas, de manera totalmente diversa. Lo adjetivo está "sobre" [*an*] el sujeto, aunque no se encuentre *"en"* [*in*] él, como ocurre con la determinación interna. Pero, en lo que toca al objeto relativo, una mirada relacionante va del sujeto al objeto. Ello se expresa en los giros verbales arriba mencionados, que expresan separadamente el objeto relativo. Lo adjetivo, por así decir, es aprehendido por sí solo sobre la base de la unificación [*Ineinssetzung*] relacionante.

Para subrayarlo de nuevo, todo esto son *estructuras lógico-significativas* que, desde luego, como se entiende de por sí, estudiamos a base de la estructura de la expresión en nuestra lengua alemana, pero que al expresarse en otras lenguas deben encontrar sus correspondencias, aunque éstas se desvíen a menudo totalmente según su construcción gramatical.

La adjetividad que sobre la base de la contemplación orientada al exterior [*hinausgehend*] se constituye en una determinación relativa o, como también podríamos decir, en el juzgar relacionante, se distingue, pues, de la constituida en el pensar simplemente determinante (que se construye sobre una explicación interna), en que, además del sustrato, del sustantivo que opera como sujeto, exige, por decirlo así, una contraparte [*Gegenträger*], un sustantivo adicional, a saber, el objeto relativo, y lo ha unido a sí conscientemente. *Es relativa toda determinación de un sujeto que, con base en una síntesis de transición, lo determina como un segundo objeto sustantivo.* Cuantas sean las formas de tales síntesis de transiciones, fundadas en las diferencias de la formación intui-

tiva de la unidad, tantas serán las diferentes determinaciones relativas. Según esto debemos distinguir:

1. *La adjetividad absoluta.* A todo adjetivo absoluto le corresponde un momento dependiente propio del sustrato-determinación, resultante de una explicación y determinación internas.

2. *La adjetividad relativa,* que se produce con base en la contemplación orientada al exterior y en la unificación que relaciona, así como en el juzgar relacionante, que se construye sobre ella.

Naturalmente también puede ser independizada una determinación relativa que sea al principio dependiente. En la esfera predicativa esto significa: igual que todo adjetivo absoluto, también puede ser sustantivado cualquier adjetivo relativo. Del juicio relacionante de "es" resulta un juicio relacionante de "tiene"; piénsese, por ejemplo, en la conversión de "*A* es semejante a *B*" a la forma "*A* tiene semejanza con *B*".

§ 54. *El sentido de la diferenciación entre el juzgar determinante y el relacionante*

Enfrentamos el juzgar simplemente determinante (el juzgar con base en la explicación interna) al juzgar relacionante. Debemos advertir al respecto que en cierta manera, como se comprende de suyo, *todo* juicio, inclusive el simplemente determinante, puede designarse como un relacionar, pues relaciona un predicado con un sujeto y la expresión *relacionar* no significa entonces otra cosa que la *realización activa de la síntesis predicativa.* Podemos retener este *concepto de relación como un concepto más amplio* y enfrentarle el arriba mencionado como un concepto más estricto. En cuanto tal tiene su buen derecho. Pues sólo en el juzgar que se funda en la contemplación orientada al exterior, se establecen realmente las relaciones temáticas entre los objetos. Cuando se habla del *relacionar en sentido más estricto* se entiende siempre que *existen dos objetos independientes (o independizados)* como miembros de la rela-

ción. La independencia en ambos lados funda la *reversibilidad* en cualquier momento. No está esencialmente pre-señalado qué objeto opera como sujeto y cuál como objeto relativo. El juicio se puede formular tan bien y con la misma originariedad como: "*A* es mayor que *B*", que como: "*B* es menor que *A*". Ello depende sólo de la orientación que en cada caso tenga el interés.[11] En el juicio simplemente determinante *S* es *p* no encontramos nada de tal relación mutua ni, en consecuencia, la reversibilidad. Por su esencia, *S* tiene que ser, en cuanto sustrato originario, primero sujeto en el juicio determinante, antes de que *p* se pueda sustantivar.

Esta diferenciación entre el juzgar que determina y el que relaciona (en sentido más estricto) se cruza con la que establecimos entre los juicios de "es" y los juicios de "tiene". Tanto el juzgar que determina como el que relaciona pueden tener ambas formas, según si la determinación ha conservado su dependencia originaria y, con ella, su forma adjetiva, o si fue independizada y añadida al sustrato en un juicio de "tiene", o si, a su vez, en el juzgar que determina era de antemano una parte (una pieza) independiente, es decir, independiente en su origen, del sustrato. Con esto expresamos que esta *diferenciación entre determinar y relacionar posee en sí una ambigüedad.* En efecto, *considerado de manera puramente formal,* puramente según la *forma* del juicio, todo juicio que tenga en sí más de un sustantivo, o sea, que aparte del sustantivo en el lado del sujeto tenga también uno en el lado del predicado, habría de contarse entre los juicios de relación, en cuanto relaciona dos elementos independientes. En tal caso se hallarían de un lado, como juicios determinantes, sólo aquellas determinaciones internas en las que el sustrato-determinación es el *único* objeto independiente, el único sustantivo en el juicio y tiene frente a sí sólo determinaciones dependientes, formadas de manera adjetiva, es decir, sólo juicios de la forma *S* es *p*. Del otro lado se encontrarían, como juicios relacionantes, todos aquellos en los que se va más allá del objeto-sujeto para llegar a un segundo sustantivo, el objeto. Que en caso eventual

11 Cf. también *supra,* § 34 b, pp. 168 s., e *infra,* § 59, pp. 263 ss.

éste sea parte del sujeto (originariamente independiente o independizado) carecería aquí de toda importancia. Lo que interesaría es sólo el contexto formal de que se encuentran frente a frente dos sustantivos lógicos, que se relacionan entre sí. Por tanto, bajo el concepto del pensar relacionante caerían, además de todos los juicios basados en la contemplación orientada al exterior, también todos los juicios de "tiene" acerca de determinaciones internas independizadas y acerca de la inclusión de partes independientes en un todo (*S* tiene a *T*). Pero después de los análisis de la primera parte resulta obviamente claro que éstas, *vistas en forma genética*, son del todo equivalentes a las determinaciones internas en la forma de "es" (*S* es *p*) y que se distinguen perfectamente, según sus condiciones constitutivas, de las determinaciones relativas en sentido propio. Predican justamente lo que un objeto es, tomado en sí y por sí, en contraste con los juicios relativos, es decir, los relacionantes en sentido propio, que presuponen un trasladarse del interés hacia los objetos juntamente dados en el campo. Resulta, pues, si nos basamos en el concepto de relación más estrecho arriba delimitado, un *doble sentido de la diferenciación entre pensar determinante y pensar relacionante,* según si se deja predominar el punto de vista formal o el genético.

§ 55. *El origen de la atribución a causa del reparto irregular del interés entre las determinaciones*

a) *La división en proposición principal y subordinada*

Las formas de juicio que nos han resultado hasta ahora fueron todas simples en el sentido de que sus miembros eran sujetos simples y predicados simples, surgidos de una formación primaria original a partir de materias previamente informes y según ello sin ninguno de los anexos procedentes ya de alguna otra operación predicativa. Sobre la base de la contemplación explicativa, sin embargo, también son posibles formas más complejas en las que los miembros individuales ya son en sí bimembres. Naturalmente, se conserva ahí la estructura fundamental, pero ya no representa, por

así decir, un mero esqueleto. Estas formas compuestas tienen su origen en una modificación del interés o, también, en su repercusión a lo largo del afán conocitivo. En las formas estudiadas hasta aquí, el interés temático se cumplía con *S* en las determinaciones *p*, *q*, *r*, etcétera, que iban apareciendo, por decirlo así, en la primera corriente natural. El contenido concreto de *S*, así como sus determinaciones relativas se destacaban una tras otra y fueron aprehendidas de modo igualmente predicativo. Mientras se tratara de una determinación en alguna forma continua, el *interés* era concebido ahí como *distribuido equitativamente entre todas las determinaciones que se manifestaban.* Y de hecho así puede ser el caso al iniciarse un proceso determinativo. En la contemplación continua todas las determinaciones que se van presentando en una secuencia son igualmente "importantes" para la mirada temática.

Pero también puede ser que la significación temática, el *peso del interés conocitivo con respecto a las determinaciones particulares,* sea diverso. Puede dirigirse de inmediato hacia la determinación *q* y ser sólo secundariamente un interés por *p*. En la receptividad esto quiere decir: mientras se dirige a *p* sólo un rayo visual fugaz y se lo aprehende sólo de pasada, el peso principal se encuentra sobre *q* y es captado preferentemente por la mirada. La aprehensión como asunto principal y la aprehensión como algo secundario es una diferencia en el modo de la actividad conocitiva, que no debe confundirse con la del interés y "designio" [*Absehen*] dominantes y subordinados. En la esfera predicativa se producirá entonces en correspondencia no una determinación simplemente continua de la forma "*S* es *p* y *q*", sino que la realización activa de la síntesis *S* es *q* adoptará el carácter de *proposición principal* y la de la síntesis *S* es *p*, el de la *proposición subordinada* — expresiones que tampoco aquí, como puede verse con claridad, designan primariamente algo lingüístico, sino el modo de la síntesis categorial que da su significado a la expresión lingüística, síntesis que *puede*, pero no *tiene* que, encontrar su expresión en la hipotaxis verbal, según si es permitido por la estructura de una lengua. Resulta así un juicio en la forma "*S*, que es *p*, es *q*", en

donde se manifiesta que precisamente el yo no se dirige a la síntesis de la identificación en un rayo *simple*, sino en un *rayo doble*, que se bifurca en un rayo principal y uno secundario.

A menudo esta forma se producirá también de tal modo, que *S* se presente en la transición activa a *q* como lo ya previamente determinado como *p* y como lo ya conocido, es decir, con la sedimentación "*p*" obtenida gracias a un conocimiento anterior. Entonces *q*, como la *nueva* determinación, tiene ya el interés principal; sólo de paso se dirige una mirada sobre *p* conocido de antes, y al renovarse la transición activa se constituye la proposición subordinada. Esto también es posible de tal modo que *p*, en el momento de la determinación de *S* como *q*, no está siquiera intuitivamente dado por sí mismo con base en una intuición actual, sino que sólo es presentificado [*vergegenwärtigt*] como perteneciente a *S*. Así pues, los modos receptivos del estar-dado, que se encuentran a la base de una proposición compuesta de este tipo y fundan su evidencia, pueden ser de naturaleza muy distinta; intuición y presentificación se pueden mezclar en la receptividad que está a la base de la predicación.

b) *La forma atributiva como modificación de la forma proposicional* [Satzform]

Decíamos anticipadamente que esta formación tiene lugar sobre el terreno de la estructura fundamental. El lado del sujeto y el lado del predicado se conservaron exactamente igual que antes, pero en el lado del sujeto se agregó un *anexo* bajo la forma de una proposición relativa: "*S*, que es *p* . . ." Esta *forma de la proposición relativa*, y más en general de toda proposición subordinada, tiene el carácter intencional de una *modificación*, que remite a una forma originaria, a la predicación simple "*S* es *p*." En ambas se ha preservado algo idéntico, el "*contenido judicativo*" "*S* es *p*", [12] que originariamente tenía la *forma de la proposición subordinada relativa*, o sea, una función atributiva. Proposición principal y proposición subordinada son, por ende, formas que

[12] Con relación a los conceptos "contenido judicativo" o "materia de juicio", cf. *Logik*, pp. 192 ss. y 268 ss.

puede adoptar la proposición independiente y que surgen de manera genética de las gradaciones del interés. A través de esta modificación avanza la identidad de *S*, determinado por *p; S* ha sido formulado predicativamente de "manera" diversa. El sujeto, que antes era sujeto de un predicado, se convirtió ahora en sujeto de una determinación atributiva. En forma modificada, el efecto de la predicación pasó a la atribución; la realización espontánea de la síntesis de transición no se ha perdido; se ha formado en ella también un todo proposicional predicativo, pero éste tiene un carácter modificado. Perdió su carácter de proposición independiente, de etapa conclusa en sí misma de la objetivación predicativa y, con ello, de unidad de satisfacción del interés de conocer; y, en cuanto tal todo, se convirtió en algo que sólo pertenece al sujeto. Es un anexo del sujeto, desde el cual ahora la síntesis espontánea, que se encuentra en la orientación del interés principal, lleva hacia *q*, que en el todo supraordenado de la proposición compuesta es el predicado y en la formulación [*Setzung*] principal es lo que se predica.

Sin detrimento de la formulación principal una y única, pueden aparecer múltiples formulaciones subordinadas en diversas secuencias, de tal modo que en la formulación subordinada se presenta de nuevo una formulación principal secundaria y una formulación subordinada secundaria, y en ésta a su vez, etcétera. En tal caso, *a la* formulación principal, que domina la totalidad de la síntesis predicativa, corresponde la proposición principal y a las formulaciones subordinadas, las proposiciones subordinadas que se modificaron en atribuciones — todas ellas entrelazadas unas con otras unitariamente por el hecho de que toda proposición subordinada tiene un sujeto, a través del cual pasa la orientación de la formulación principal del nivel inmediatamente superior.

Esto es válido para todas las formas estudiadas hasta aquí, tanto las del juzgar que determina como las del juzgar que relaciona. Todas ellas las podemos convertir idealmente en formas atributivas, con lo cual cada nueva forma de determinación produce, desde luego, nuevas formas de atributos, como por ejemplo: "*O*, que contiene a *B*". *A cada predica-*

ción originaria le corresponde una atribución, así como toda atribución remite originariamente a una determinación.

Sin embargo, hasta ahora siempre habíamos concebido la *atribución* como realizada *en la forma de la proposición subordinada,* es decir, habíamos concebido la síntesis de transición hacia el predicado de la proposición subordinada —en nuestro ejemplo hacia *p*— como realizada siempre todavía espontáneamente, aun cuando fuese sólo en un interés secundario. Pero también esto puede quedar eliminado; el adjetivo predicativo de la proposición subordinada puede convertirse en *adjetivo atributivo*; o sea, puede resultar la forma *Sp* es *q* (por ejemplo: El aire frío es refrescante). La formulación predicativa originaria *S* es *p* se ha contraído aquí aún más, la síntesis de transición hacia *p* ya no se ha realizado de ninguna manera espontáneamente, sino que la determinación *p* atribuida a *S* en una predicación anterior, sea como tema principal sea como tema secundario, se incluye juntamente en el carácter del resultado al realizarse la transición espontánea a *q*. Ya no se dirige ningún rayo visual —ni siquiera uno secundario— a la síntesis de *S* y de *p*, sino que *S* es tomado de inmediato como *p* y lo que se realiza espontáneamente es sólo la transición a *q*.

Naturalmente la atribución no sólo puede vincularse al lado del sujeto, sino dondequiera que aparezca o pueda aparecer un sustantivo en la proposición predicativa; por tanto, también del lado del predicado, siempre que éste contenga un solo sustantivo, sea originariamente como sujeto relativo, sea con base en la sustantivación de una determinación dependiente. La forma de la atribución es precisamente singular; se caracteriza en sí, por una parte, como *modificación* y, por la otra, se presenta siempre como *anexo* de un sustantivo. En el hecho de que esta forma no está atada a un lugar determinado en el juicio —como lo están la forma del sujeto o la forma del predicado—, sino que en cuanto anexo puede presentarse dondequiera que aparezca un sustantivo, tiene ella una semejanza con las formas-núcleo, aunque se distingue radicalmente de ellas por haber surgido de una modificación y en consecuencia depende *siempre* de materias que ya antes han recibido otra forma, mientras que la función

primaria de las formas-núcleo es la formación de materias totalmente informes, aun cuando también éstas (como en la sustantivación de proposiciones enteras, cf. p. 232) pueden dar forma a algo ya formado de otra manera.

c) *El enlace atributivo del lado de la determinación*

Observemos todavía un poco más exactamente el enlace atributivo del lado de la determinación. Juzgamos que *S* es *p*; se suscita ahora un interés temático determinante por *p* y éste se determina como *a*, mientras que el interés por *S* permanece sostenido y supraordenado. [13] En primer lugar, naturalmente, la transición hacia *a* exige la independización de *p* (aunque sólo relativa), es decir, su sustantivación. En ello se basa el juicio *P* es *a*. Si se ha mantenido ahí el interés preferente por el sustrato principal, resultan ahora dos proposiciones ligadas por una unidad del interés temático: *S* es *p* y este mismo (a saber, *p*) es *a*; por ejemplo: Esta cosa es roja y este rojo es rojo ladrillo. Pero, como de acuerdo con nuestro supuesto el interés por *S* debe permanecer como dominante, la segunda proposición debe adoptar la forma de una proposición subordinada; en efecto, el interés que se dirige al segundo juicio está subordinado al que se orienta hacia el primero. Así, la segunda proposición adquiere la forma de la atribución, sea bajo el aspecto de una proposición subordinada, sea bajo el de una modificación aun continua de la atribución adjetiva, que se puede expresar después verbalmente en el adjetivo compuesto (por ejemplo: "rojo ladrillo"): *S* es p_a. Surge así la forma de una determinación que es, a su vez, determinada y en cuanto determinada, es determinante.

§ 56. *Constitución del sentido lógico del objeto-sustrato como resultado de las operaciones predicativas*

Nosotros concebimos todas estas creaciones de forma como emanadas de la determinación progresiva de un sustrato *S* ya aprehendido receptivamente, que a la vez permanece como

[13] Con respecto al análisis más preciso de esta relación en la receptividad, cf. *supra*, § 28, pp. 141 ss.

tema constante y otorga unidad y conexión a todos los juicios que surgen en su determinación. Todas son configuraciones de sentido que se centran en torno a un polo objetivo idéntico, sostenido como tal. Él es el sustrato idéntico, es el que es juzgado, el que en forma de sujeto entra en los juicios predicativos y es entendido ahí en un cómo predicativo siempre nuevo: como sujeto, él es sujeto de predicados y determinaciones atributivas cada vez nuevas. Si comparamos, por ejemplo, los juicios S es p, S_p es q, $S_{p \text{ y } q}$ es r, entonces en este nexo temático de la determinación se trata siempre de S, mantenido como el *mismo*. Pero pese a su identidad, los juicios son diferentes; del lado del sujeto tienen una vez a S sin atribución y luego S_p, $S_{p \text{ y } q}$. Lo mismo se puede repetir, desde luego, en el lado del objeto. Se significa al mismo S en un sentido cada vez nuevo, en un sentido que no procede de la aprehensión receptiva, sino que le ha sido agregado en la espontaneidad predicativa, en la espontaneidad lógica en sentido específico, y que llamaremos por lo tanto *sentido lógico*. El sentido lógico, en el que S entra como sujeto en el juicio, pertenece en su plena integridad al "contenido judicativo" total de aquél, contenido que en el juicio en cuanto proposición judicativa es el "que se formula", es decir, el que está consciente en un carácter tético (en nuestros ejemplos, por lo pronto en el modo de la certeza).

El sustrato del juicio en su sentido lógico, tal como se le agregó éste a través de la actividad predicativa determinante, constituye un *concepto de concepto*, [14] que no debe confundirse con otros conceptos de concepto, tanto con aquel que se relaciona con el término como materia nucleica, [15] cuanto con el concepto en el sentido de universalidad genérica.

Si comparamos ahora el cambio del sentido lógico, tal como ocurre en un nexo temático de determinación, con las transformaciones de sentido que ya encontramos en la receptividad, se manifiesta desde luego que *todo enriquecimiento del sentido lógico presupone uno semejante en la receptividad*. En efecto, sólo puede producirse una síntesis espontánea de identificación donde ya la habían precedido una aprehensión

14 Cf. acerca de esto y del párrafo en general *Logik*, § 43 e, pp. 102 ss.
15 *Ibid.*, p. 274.

receptiva y una explicación. Mas, por otra parte, este cambio del sentido lógico tiene también su peculiar *independencia de todo aquello que ocurre en la receptividad.* Pues se puede haber constituido ya un sistema complejamente construido, de contemplación receptiva, orientado hacia dentro y hacia fuera; a base de estas operaciones contemplativas un objeto puede ya haber sido puesto ante la mirada bajo todos los aspectos y con la máxima plenitud posible de intuición, sin que se tenga que haber producido ni siquiera un solo paso de aprehensión predicativa de todo ello. Mientras ésta no se haya iniciado, el objeto —el tema de todas estas aprehensiones contemplativas, pese a la rica plenitud de sus modos de estar-dado— es ciertamente el tema, pero un *tema del todo indeterminado lógicamente.* Al iniciarse luego la espontaneidad, que determina predicativamente, con el primer paso *S* es *p*, entonces *S*, hasta ahora lógicamente indeterminado, experimenta su primera determinación. Se convierte en sujeto de un juicio y más adelante, quizá, en objeto de un juicio. En el primer paso judicativo "*S* es *p*" es lo uno, lo todavía no determinado lógicamente en el lugar del sujeto, pero es lo indeterminado, que en ese juzgar recibe una determinación y que del lado del predicado tiene su determinación. Cuando, en seguida, mediante la actividad atributiva se le adjunta al sujeto la determinación realizada en la primera predicación y en las predicaciones subsiguientes se mantiene *S* en cuanto es *p* y se le somete a ulteriores determinaciones en nuevas actividades, tenemos en estos pasos siguientes ya no un sustrato lógicamente indeterminado, sino un sustrato que ya está provisto de sentido lógico, es decir, del sentido atributivo *p*. Después de este primer paso, sólo *él* pertenece, para nosotros, al sentido *lógico,* en el cual el sustrato está ahí para nosotros, pero no está todo lo que en la receptividad se constituyó ya como su sentido objetivo y lo que aun además se dio ahí juntamente en la intuición como explicados. Ello no pertenece al sentido lógico, mientras no haya sido aprehendido en la síntesis bimembre como predicado de *S*. Se manifiesta aquí nuevamente la *destacada posición* (cf. § 50 c) que tiene el *juicio predicativo* (copulativo) como célula originaria del nexo temático de la

determinación frente a todas las demás síntesis, que también deben llamarse predicativas en el sentido más amplio, por ejemplo, las conjuntivas: *sólo en él puede revestirse de sentido lógico un objeto indeterminado antes lógicamente.* En toda proposición de este tipo se realiza *una operación lógica de sentido conclusa por sí misma,* que significa un incremento de sentido lógico para el objeto-sustrato.

Así como en la receptividad el objeto es un polo idéntico de una pluralidad de aprehensiones relacionadas con él, así es algo idéntico en la determinación predicativa, pero ya no como unidad de sus pluralidades sensibles y de los modos cambiantes de su estar-dado, sino que es *idéntico como unidad de las acciones predicativas* y de los resultados que se producen mediante ellas, rodeado de un cambiante sentido lógico. Es algo idéntico en la pluralidad de identificaciones espontáneas, que lo destacan como punto de cruce de juicios múltiples y, correlativamente, como punto de identidad de los atributos respectivos. Cualquiera que sea la estructura atributiva que tomemos, cualquiera que sea el modo como se vayan ellas formando en la determinación progresiva: ésta, esta casa, esta casa roja, etcétera, cada una de estas estructuras es un miembro temático de juicio. Por diferente que sea su contenido, cada uno tiene su tema en cuanto miembro de un juicio y todos tienen evidentemente el mismo tema. Incluimos en esa serie el término "ésta", por así decir, como punto cero de la atribución. (Ésta es su significación *lógica.* Su significado concreto pleno abarca, desde luego, mucho más. A él pertenece el carácter "deíctico" del señalar, del llamar la atención, de la invitación a tomar conocimiento.)

Como polo idéntico de las acciones predicativas y portador de sentido lógico, el objeto se convirtió, en el sentido propio, en *objeto de conocimiento.* Esto, desde luego, no quiere decir que el objeto como polo de actividades receptivas y como polo de las espontaneidades predicativas, fueran dos objetos diferentes; por el contrario, cuando el objeto, en tanto se constituye receptivamente con su sentido mudable, entra por primera vez en una síntesis predicativa, se convierte en objeto de conocimiento, en tanto pasa de la aprehensión receptiva a la síntesis predicativa bimembre.

§ 57. *El origen del juicio de identidad*

En el movimiento de la determinación progresiva, del revestimiento progresivo del sustrato de juicio con un sentido lógico, puede surgir ahora una peculiar forma de juicio, que se distingue de las formas hasta aquí consideradas de los juicios simples determinantes: la del *juicio de identidad.*

En la primera aparición no obstruida de la determinación temática de un sustrato nos dirigimos a éste como algo idéntico con determinaciones siempre nuevas. A *S,* que se sostiene como idéntico, se lo reviste con un sentido lógico siempre nuevo, sin que al hacerlo estemos dirigidos a su identidad misma, que se mantiene durante esa acción. Para ello, por regla general, no hay motivo alguno, de momento. Si, por ejemplo, *S* es determinado intuitivamente como *p* y después como *q,* etcétera, y si se realizan activamente las transiciones de la identificación determinante de *S* a *p, q . . .,* entonces *S,* determinado pasivamente como *p,* coincide con el determinado como *q* en una cierta naturalidad. *S* se halla intuitivamente ante nosotros como lo idéntico y nuestro interés temático está dirigido única y exclusivamente a su determinación, que se enriquece siempre más.

Por el otro lado, cuando la determinación no se realiza en esta continuidad, originariamente conexa y siempre colmada de intuición; cuando *S,* por ejemplo, sobre la base de una intuición originaria, es determinado nuevamente como *r* y, además, con base en recuerdos de nexos de determinación anteriores está ya frente a nosotros con las determinaciones *p, q,* agregadas a él ahí y sedimentadas en él, las cuales ya no están dadas por sí mismas ni son realizadas de nuevo en igual originariedad que la determinación como *r;* o cuando las determinaciones "*S* es *p*" y "*S* es *q*", realizadas separadamente una de otra, aparecen en el recuerdo: en tales casos puede presentarse la necesidad de establecer expresamente la identidad de *S,* determinado una vez como *p,* con el determinado otra vez como *q.* La síntesis de identidad que, en un comienzo, se presenta en forma pasiva entre *Sp* y *Sq,* se realiza ahora espontáneamente y surge un juicio de la forma "*S,* que es *p,* es idéntico a *S,* que es *q*". Se entiende de por

sí que en virtud del enlace identificador, constantemente progresivo, existen múltiples posibilidades de dar una estructura cada vez más rica al juicio identificador, de avanzar hacia determinaciones siempre más amplias y de realizar la autocoincidencia identificadora de sus sustratos en una espontaneidad bimembre. Resultan entonces juicios tales como: "*Sa*, que es *b*, es idéntico a *S*, que es *b* y *c*", y así en muchas complicaciones que fácilmente reguladas se pueden ir deduciendo. Además, varios juicios de identidad pueden incluso ser reducidos de nuevo a una unidad judicativa mediante identificaciones que sirven de puente, como en la forma "*S* es idéntico a *S'* y el mismo es también idéntico a *S''*", etcétera.

De ello deducimos la *función fundamental del juicio de identidad* para la unificación de las determinaciones que se producen en diversos nexos intuitivos de determinación — precisamente sobre la base del interés conocitivo que tiende a reunir y retener en un juicio nuevo el acervo judicativo producido en diversos contextos de juicios. Puramente por su forma, estos juicios de identidad tienen un cierto parecido con los juicios de relación: en ellos aparecen dos sustantivos que son determinados espontáneamente como idénticos; mas por su contenido pertenecen más bien a los juicios determinantes, que determinan un sustrato a partir de él mismo, a partir de lo que es en sí, sin considerar la posible transición hacia otros sustratos. Sin embargo, en realidad no son juicios que originariamente determinen y, por regla general, no se produce ninguna aprehensión predicativa, originariamente espontánea, de determinaciones aprehendidas de nuevo en forma receptiva, sino sólo una unificación de las ya adquiridas. Debido a ello, los juicios de identidad tampoco tienen que haberse realizado necesariamente en la evidencia de la claridad; no se requiere necesariamente el estar-dado intuitivo original de sus sustratos con sus determinaciones, sino que para establecer la identidad basta también la evidencia de la distinción [*Deutlichkeit*].

Capítulo II

LAS OBJETIVIDADES DEL ENTENDIMIENTO Y SU ORIGEN EN LAS OPERACIONES PREDICATIVAS

§ 58. *Transición a un nuevo nivel de operaciones predicativas. La preconstitución del estado de cosas* [Sachverhalt] *como objetividad categorial y su "extracción" mediante sustantivación*

Después de esta visión general de las formas y repercusiones más simples y originarias de la actividad conocente predicativa, dirijamos nuestra atención a un *nuevo nivel de operaciones.* Su examen nos llevará a la investigación de la peculiaridad de las objetividades que se originan en el pensamiento predicativo, es decir, de las objetividades *categoriales.*

Hasta aquí hemos seguido la génesis de la proliferación de formaciones que se pueden construir en torno a un juicio de la forma más simple, en torno a la célula originaria del nexo temático de la determinación. Concebimos que estas formas surgen en un proceso judicativo que se desenvuelve actualmente y que sigue formándose. Pero una vez que una célula originaria semejante —por ejemplo, *S* es *p* o *S* es *p* y *q*, o también un juicio con cualquier anexo como *Sp* es *q*, o con la configuración que se quiera de su forma simple— ha llegado a constituirse, no tiene que ser abandonada tan pronto como se constituyó plenamente en un devenir actual, para que se produzca la transición al siguiente paso; por el contrario, ya que cada paso judicativo semejante constituye una operación de sentido conclusa en sí, *es posible seguir construyendo sobre esta operación misma.* Así como se desvanece, pero sigue conservándose en la retención, puede ser

continuada mediante un enlace; lo cual se expresa por ejemplo en la forma lingüística: "Esto, que *S* es *p* . . ." Para semejante tipo de enlace todas las lenguas disponen de demostrativas, de "términos señaladores" [*Zeigwörter*], que luego no sirven para señalar de manera directa los objetos presentes, sino para remitir a un lugar anterior en el contexto del discurso y, correlativamente, en el nexo judicativo que otorga significado al discurso. Ya con la forma de tales demostrativos, por regla general lingüísticamente simple, se señala que con la proposición judicativa anterior, a la que remiten, se ha producido una *trasformación* peculiar, pues ha perdido su forma de proposición independiente y aparece ahora en un nuevo juicio incluso como sustrato. Ello presupone, naturalmente, que fue sustantivada. La proposición constituida antes *plurirradialmente* [*vielstrahlig*] en una síntesis de determinación bimembre originaria, fue ahora aprehendida *unirradialmente* [*einstrahlig*] y tiene que convertirse en eso, si es que debe efectuarse el enlace de la manera descrita. Pues, según mostramos, en el nexo continuado de la determinación, todo nuevo paso judicativo comienza una y otra vez con una aprehensión unirradial del sustrato. Al efectuarse el enlace judicativo con un juicio previo, éste es tratado de modo exactamente igual que cualquier sustrato que entra como sujeto en un juicio predicativo, a saber, como objeto simplemente aprehensible. Ello implica que debe estar preconstituido como tal y eso es la operación realizada por el juicio anterior. Según esto, tiene, por así decir, un doble rostro: en cada paso judicativo se produce no sólo una determinación y una segunda determinación del sustrato originario pre-dado y ya aprehendido receptivamente; no sólo se le da a éste un significado cada vez nuevo a través de la predicación y se le reviste de un sentido lógico, sino que al mismo tiempo está *preconstituido un nuevo tipo de objetividad, el estado de cosas "S es p"; éste se ha producido con espontaneidad creadora.* Y puede, a su vez, adoptar todas las formaciones que pueden adoptar todas las objetividades independientes; puede ser sustantivado y devenir sujeto u objeto de nuevos juicios.

Esta especie de sustantivación es *diferente por principio* de todo lo que hasta aquí habíamos conocido con ese nombre. Al respecto pensábamos de preferencia en el sustantivarse que se apoya en la independización de determinaciones antes dependientes, que por lo tanto ya tiene su pre-forma en la esfera de la receptividad. Aquí existe ya la aprehensión-por-sí-misma de un momento antes dependiente, con lo que se convierte en sustrato de una propia contemplación explicativa. Es un momento en el objeto mismo el que aquí se convierte en sustrato. En cambio, *para la sustantivación en la que de un juicio se toma el "estado de cosas"*, que opera en adelante como sustantivo en un nuevo juicio, *no existe nada análogo en el nivel inferior.* El objeto que aquí deviene sujeto en un nuevo juicio no es nada que pudiera aprehenderse también en simplicidad receptiva, sino que es un objeto de naturaleza enteramente nueva, que en general sólo se presenta en el nivel superior de la espontaneidad predicativa, como resultado de una operación de juicio predicativo. En consideración a su origen, damos, por lo tanto, a estos objetos el nombre de *sintácticos o categoriales,* o también, por haber procedido de las operaciones del entendimiento judicativo, *objetividades del entendimiento.*

§ 59. *Objetos dables simplemente como "fuentes" de situaciones de cosas. Situación de cosas y estado de cosas* [Sachverhalt]

Naturalmente, las objetividades categoriales así surgidas están fundadas en objetividades receptivamente aprehensibles. Las incluyen dentro de sí, como por ejemplo, el estado de cosas [*Sachverhalt*]: "La Tierra es mayor que la Luna" incluye un objeto "Tierra", que se puede dar receptivamente. Pero él mismo no es nada que pudiera mostrarse como estructura de sentido en el polo de sentido "Tierra", así como las determinaciones internas (por ejemplo, las de las propiedades) y relativas pertenecen, como momentos de sentido, al sentido objetivo con el que este objeto "Tierra" ha sido aprehendido receptivamente. Lo que en la receptividad le corresponde a este estado de cosas son *relaciones*

o, como preferimos designarlas, *situaciones de cosas* [*Sachlagen*]: relaciones del contener y estar contenido, del mayor y menor, etcétera. Son algo idéntico que por su esencia se explica en forma doble, de tal manera que los juicios predicativos equivalentes remiten a una y la misma situación de cosas como a un estado [*Verhalt*] intuitivamente dado. Toda situación de cosas alberga varios estados de cosas; una situación de cosas muy simple, que se funda en un par, alberga en sí dos estados de cosas; por ejemplo, la situación de magnitudes $a - b$ comprende los dos estados de cosas $a < b$ y $b > a$.

Según esto, las situaciones de cosas son objetos fundados; remiten en último término a objetos que no son situaciones de cosas. Cada objeto es un fondo posible y real de muchas situaciones de cosas, por tanto, lo es también, a su vez, toda situación de cosas. Todo objeto es también "fuente" de situaciones de cosas, esto es, fundador por sí mismo de situaciones, con tal que sea explicable, con tal que permita contrastes [*Abhebungen*] en las posibles intuiciones. Entonces, según el caso, será fuente de *situaciones de cosas cualitativas* o, si se trata del contraste de partes independientes, de *relaciones entre el todo y la parte*. En una contemplación relacionante orientada al exterior, los miembros de la relación son fuentes de *situaciones de cosas relacionales*, que se explican en estados de cosas relacionales.

A base de estas situaciones de cosas que, como es evidente sin más, no se pueden comprender por lo pronto sino como relaciones pasivamente constituidas y que todavía no tienen que haber sido objetivadas, se pueden formar *juicios predicativos en diversas direcciones*. Si se trata de *relaciones entre el todo y la parte*, se podrá juzgar sobre el *contener y estar contenido*, de donde derivan varias formas, según si se trata de un estar contenido inmediato o mediato, o sea, de la relación de partes mediatas e inmediatas con el todo. Por otra parte, se puede juzgar *sobre las formas de enlace de las partes en el todo*: "El todo tiene esta y aquella forma", "el conjunto de las partes tiene esta forma como enlace", etcétera. A su vez, otra cosa son los *juicios basados en las relaciones externas* en la transición de una parte a otra. Cada parte es, desde

luego, algo por sí, algo aprehendido por sí, pero no es más que *parte*, participa del todo, el cual, aunque actualmente no sea un sustrato de la determinación, sin embargo, se encuentra expuesta a la atención y a la aprehensión; y la forma de unidad se destacó en el estar-dado puesto en claro. Al participar de lo mismo, *S* y *S'* tienen comunidad; y cuando se ha pasado de *S* a *S'*, entonces, precisamente al estar cada uno en la conciencia como parte, al llegar cada uno a la aprehensión con el sentido que le fue agregado por la tendencia del interés hacia el todo, se da en *S* un nuevo incremento de sentido, que procede de la transición y de la coincidencia en lo común. Cuando se pone en juego una actividad que convierte a *S* en tema de determinación, lo relaciona al mismo tiempo con *S'* en vista de la forma del todo y produce originariamente la determinación, entonces se ha constituido en forma originaria el juicio de la relación exterior; *S* se ha constituido originariamente como en relación con *S'*, (relación de semejanza, de igualdad, de situaciones, etcétera).

Estas relaciones de la parte con el todo y de parte con parte no son las únicas. Dos objetos no sólo tienen que estar en relaciones de lo contenido y lo continente, sino también en la *relación de intersección*: en ésta *S* es idéntico a *S'* (de acuerdo con una cierta parte común *S''*), lo que se explica de manera diferente: *S* contiene a *S''* y *S'* contiene al mismo *S''*, o en la forma plural: *S* y *S'* contienen a *S''*, apareciendo aquí el objeto determinante *S''* una sola vez y separándose de él dos rayos de identificación, el uno hacia *S*, el otro hacia *S'*; todas estas formas de juicio, naturalmente, se comprenden en su universalidad sintáctica más general, quedando abierta la cuestión de si los mismos objetos respectivos son unitarios o plurales, si son objetos simples o incluso ya están dotados de una formación múltiple de sentido lógico.

De este modo, las objetividades simples son fuentes de diversos estados de cosas predicativos; lo son sobre la base de sus formaciones de unidad constituidas receptivamente, a las que llamamos relaciones o situaciones de cosas: situaciones de cosas idénticas, que se explican en múltiples estados de cosas predicativos. Antes designamos las situaciones de cosas mismas como objetividades fundadas. Para ser más

precisos debemos decir: *en la receptividad no tenemos todavía las situaciones de cosas como objetos*, y precisamente convertidas en tema como objetividades fundadas. No tenemos aquí más que las objetividades simplemente aprehensibles, que se "hallan en un estado" [*sich verhalten*], y el correr de un lado a otro de la mirada contemplativa entre el sustrato y sus partes, o entre elementos relacionados unos con otros, que se destacan entonces como mayores o menores, por ejemplo, y siempre basados en su unidad sensible. Lo que llamamos situación de cosas aparece aquí, pues, sólo como el *fundamento preconstituido en forma pasiva*, como fundamento cualitativo o relacional de todos estos estados de cosas; pero subsecuentemente, cuando en una predicación originaria se constituyeron y objetivaron algunos estados de cosas, se puede aprehender de manera objetiva ese fundamento como la situación de cosas idénticas que les sirve de base.

§ 60. *Distinción entre estado de cosas y proposición judicativa completa*

Así pues, toda proposición de juicio, predicativa y conclusa, preconstituye en sí una nueva objetividad, un estado de cosas. Este es su "juzgado" y no sólo resulta que lo juzgado [*Geurteilte*] significa un incremento de sentido lógico para lo "enjuiciado" [*Beurteilte*], para el sustrato del juicio, que en adelante se le puede agregar como atribución en cuanto sentido lógico: *ello mismo* es un objeto y, de acuerdo con su génesis, un objeto *lógico* o del entendimiento.

Sin embargo, debemos distinguir aquí con mayor precisión: aquello que en el juzgar se ha preconstituido como un nuevo objeto y que en sentido usual llamamos estado de cosas, no es la proposición judicativa con toda su "materia de juicio", sino sólo aquello que justo actualmente se "halla en un estado" [*sich verhält*]. Esto quiere decir: en todo juzgar actual tenemos nuestro tema, lo "juzgado", por ejemplo, la identificación determinante de S y p, que se ha realizado actualmente en él. Con el juzgar actual se puede entrelazar, sin embargo, una inclusión de adquisiciones de previas actividades judicativas, que se relacionan con el mismo sustrato.

Al realizarse el juicio "*S* es *p*", puede *S* ya estar ahí como determinado por *q* a partir de una determinación anterior; lo que se juzga es, pues, "*Sq* es *p*". Tales anexos atributivos derivan, según sabemos, de anteriores predicaciones actuales y son caracterizados como modificaciones que remiten a una predicación anterior, en la que *S* fue determinado actualmente como *q*. La determinación que se hace consciente en esta forma modificada y que pertenece por supuesto también a la materia judicativa entera, se halla ciertamente también en nuestra mirada; y también es aprehendida en unidad con *S*; pero ya no se realiza actualmente la síntesis de identidad entre *S* y *q*, sino que sólo se mantiene en *S* el resultado de esta realización. Debemos distinguir, pues, entre el *tema operativo*, el "*S* es *p*" actualmente juzgado, y los temas *que han dejado de ser operativos*, que sólo fueron incluidos en la unidad de la conciencia judicativa. Si, después de un juzgar simple como *S* es *p*, hemos introducido atributivamente en el sujeto y en el predicado toda una serie de objetos y predicados (*q*, *r* . . .), procedentes de otros juicios: en la nueva realización del juicio de la forma antigua y en la co-realización de todas estas ideas incluidas (S_{qr} es *p*) no cambia en nada el hecho de que realicemos la *misma* identificación determinante y de que *sólo* la realicemos *a ella* actualmente — mientras que con las atribuciones no realizamos ninguna de las predicaciones señaladas por ella. Lo que realizamos sola y exclusivamente en realidad es el juicio *S* es *p*, por mucho que sea el contenido de ideas procedente de una operación judicativa previa con que concibamos a *S*.

Todo lo que hemos descrito noéticamente tiene su correlato en la proposición judicativa y en lo objetivo que se preconstituye en su realización actual. Sólo *esto que permanece idéntico en todas esas modificaciones*, es decir, lo que se constituye en el juzgar actual *S* es *p*, es lo que *llamamos el estado de cosas en sentido propio*. *Es la unidad sintética pura de los temas*; y tema es aquí todo lo que en la realización judicativa correspondiente se aprehende como tema actual y es puesto actualmente en esta y aquella relación predicativa con ello. Si los temas de la determinación son

cosas individuales, entran con su formación sintáctica en el estado de cosas; son los términos que se "hallan en un estado" [*sich verhalten*] ahí. Los estados de cosas son los correlatos de los juicios, es decir, se constituyen originariamente sólo en los juicios, y de acuerdo con la inclusión [*Geschlossenheit*] temática de cada paso judicativo apofántico, también lo que se constituye en él tiene esta inclusión; todo estado de cosas es *una objetividad sintáctica completa* y todos los miembros de estados de cosas o términos, que no son términos simples, son ellos mismos, a su vez, eventualmente objetividades sintácticas.

Por consiguiente, *estado de cosas* y *proposición judicativa* con su *"sentido de juicio"* completo, la unidad completa de significación, que alberga en sí todos los sentidos lógicos del juicio respectivo, *no coinciden*. Al ir transformándose la inclusión de los resultados de las múltiples actividades judicativas, relacionadas con los temas de determinación por el momento actuales, en el nuevo juicio que se realiza, el estado de cosas se mantiene intacto en su identidad. Todo tema actual puede convertirse en sustrato no sólo de operaciones judicativas actuales, sino al propio tiempo en sustrato de enlace modificado con antiguas adquisiciones operativas. Esto no altera el estado de cosas que se constituye temáticamente, pero cambia el modo *como* es pensado. En este "como" es él un producto temático no sólo del juicio actual, sino de los juicios implícitos. El producto temático actual tiene, pues, una proliferación de configuraciones que remiten en cada caso a juicios implícitos — configuraciones que, naturalmente, se pueden disolver en su forma originaria, es decir, la forma de su realización originaria. Este análisis conduce en último término a juicios simples, que no son más que esqueletos de juicios y cuyos miembros ya no contienen nada de los anexos atributivos y de otro tipo.

Como se subrayó ya varias veces, tales juicios se deben considerar como un *caso límite*. En ellos ya *no podemos distinguir entre estado de cosas y proposición judicativa misma*. El estado de cosas es aquí la unidad misma de sentido. Sin embargo, también para estos juicios se requiere el discurso doble, en consideración a que no son más que casos cero

y a que las infinitas multiplicidades de juicios concuerdan en el estado de cosas con uno de estos juicios cero. El concepto de estado de cosas designa de antemano el esqueleto temático idéntico, que poseen en común todos los juicios que tienen idénticamente los mismos temas actuales y que enlazan estos temas en las mismas formas sintácticas: la proposición cero es la proposición *pura* perteneciente a uno de estos grupos, es el correlato de la actualidad pura determinante.

Que el correlato del juzgar, el estado de cosas mismo, sea un juicio, y precisamente un caso límite, deja de ser paradójico, si pensamos que aquí se habla de objetos significados en cuanto tales y así también de estados de cosas significados en cuanto tales. El estado de cosas mismo no es, en verdad, otra cosa que la idea del juicio plenamente colmado (cf. al respecto las disquisiciones más detalladas en las pp. 313 ss.)

§ 61. *El conjunto como otro ejemplo de una objetividad del entendimiento; su constitución en la espontaneidad productiva*

Los estados de cosas no son las únicas objetividades del entendimiento que se constituyen en la espontaneidad predicativamente productiva. Ocupan un lugar de preferencia, que se basa en la función fundamental del juicio predicativo en el sentido más estricto de unidad copulativa de enlace. Al enlace copulativo enfrentamos el enlace colectivo, que ciertamente no lleva del mismo modo a formaciones lógicas de sentido, a sedimentaciones de sentido en los objetos-sustrato, como lo hace la espontaneidad copulativa, pero que en un sentido más amplio sí se puede incluir en la espontaneidad predicativa.[1] Igual que toda espontaneidad predicativa, lleva a la preconstitución de una nueva objetividad, del objeto *conjunto.*

También en el campo de la receptividad existe ya una contemplación plural en cuanto reunión colectiva; no es sólo la aprehensión de un objeto tras otro, sino el mantener-asido un objeto al aprehender el otro y así sucesivamente

[1] Cf. § 52, p. 244 y *Logik,* pp. 91 s.

(cf. § 24 d). Pero esta unidad de la reunión, de la colección, no tiene todavía *un* objeto: el par, la colección y, más en general, el conjunto de los dos objetos. En una conciencia limitada nos orientamos de manera específica a un objeto y después a otro, y nada más. Mientras sostenemos la aprehensión, podemos luego ejercer otra vez una nueva reunión, ahora la del tintero y la de un ruido que estamos escuchando, o conservamos los primeros dos objetos en la aprehensión y miramos hacia un tercer objeto como objeto por sí. El enlace de ambos no se disuelve con ello. Otra cosa es recoger el tercer objeto en el enlace o tomar en consideración un nuevo objeto junto a los dos especialmente enlazados. Y ahora tenemos una unidad de la aprehensión en la forma ([*A*, *B*], *C*); igualmente ([*A*, *B*], [*C*, *D*]), etcétera. También aquí debemos decir: toda aprehensión semejante estructurada en forma compleja tiene como objetos *A B C* . . . y no, por ejemplo, (*A*, *B*) como *un* objeto, etcétera.

Por otra parte, podemos dirigir la mirada de la orientación y de la aprehensión hacia el *par*, hacia un par o el otro, siendo *éstos* objetos. Si hacemos esto, la repetida concentración individual, la aprehensión parcial concentrada ahora de *A* y luego de *B*, funciona como una especie de explicación, como un recorrido del objeto total *A* + *B*. Si nos acercamos más, la representación (*A*, *B*) tiene preferencia frente a la colectiva (*A* + *B*), en la que es objeto la *suma* [*Inbegriff*]. En efecto, para haber dado la suma, para aprehenderla contemplativamente en el estar dado, debemos aprehender juntos *A* y *B*; en la unidad de esta aprehensión de dos objetos se preconstituye el nuevo objeto, por así decir, como su resultado, como algo que aprehendemos ahora como unidad y que podemos explicar en la aprehensión individual de *A*, *B* . . .

Así, el enlace colectivo originariamente surgido en la explicación plural *A* y *B* requiere primero una *orientación de la mirada* para convertirse en sustrato, esto es, en objeto propiamente dicho, en algo identificable. Pero esto significa: mientras practiquemos un recoger meramente colectivo, tendremos con mayor razón sólo un *objeto preconstituido, una "pluralidad"*, y apenas después, en la aprehensión retrospectiva, si-

guiendo la formación activa, tenemos *objetivamente* la *pluralidad como unidad*: como *conjunto*. Sucede aquí lo mismo que con todos los objetos producidos mediante una espontaneidad predicativa: mediante una espontaneidad se ha preconstituido una objetividad sintáctica, la cual sólo *puede llegar a ser tema* como objeto en la retrospección después de haber sido completada. La síntesis colectiva, el "*A* y *B* y *C*", es ciertamente una unidad noética de una conciencia, pero no es todavía unidad de un objeto en el sentido propio, es decir, en el sentido de un objeto-sustrato temático. Temáticamente encontramos ahí *A* y a su vez *B* y *C*, pero todavía no el colectivo. La conciencia colectora contiene, abarcados unitariamente, varios objetos, pero ni un solo objeto que tenga varios miembros. En cambio, esencialmente ha sido preconstituido un nuevo objeto a través de cada conciencia unitaria sintética, precisamente el objeto plurimembre; se requiere entonces sólo una captación temática, posible en cualquier momento, para convertir este algo preconstituido en un objeto temático y, por tanto, en sustrato judicativo. Específicamente, el coleccionar es una operación *politética*, gracias a la cual se *pre*constituye esencialmente un colectivo. Se convierte en objeto temático sólo después de haber concluido el coleccionar mediante una *aprehensión retrospectiva*, con la cual el conjunto está dado como objeto, como algo identificable para el yo. Después es un objeto como cualquier otro y no sólo se puede identificar totalmente como algo idéntico de muchos modos del estar-dado, sino que se puede explicar en identificaciones cada vez nuevas; y la explicación es siempre a su vez un coleccionar. Pero luego también puede entrar como sujeto en nuevos nexos de juicios, etcétera, como cualquier objetividad-sustrato.

Naturalmente, también pueden combinarse a su vez unos conjuntos con otros conjuntos disyuntivos, es decir, *conjuntos de orden superior* y ser objetivados luego temáticamente. Los objetos unificados de manera disyuntiva en un conjunto pueden ellos mismos ser, pues, a su vez, conjuntos. Pero, a fin de cuentas, todo conjunto preconstituido en forma intuitiva lleva a miembros últimos, a particularidades, que ya no son conjuntos. Pues es propio de la idea de un conjunto tal, que

en su primer estar-dado como sustrato se encuentre ya predada una multiplicidad de afecciones particulares, que activamos al aprehenderlas. Ciertamente no está excluido que en el "llevar más cerca" la intuición ponga en juego nuevas afecciones que antes todavía no estaban dispuestas, de modo que las unidades significadas se resuelvan de nuevo en pluralidades. No obstante, debemos concebir *a priori que todo conjunto es reducible a últimos miembros de conjuntos*, es decir, a miembros que ya *no son ellos mismos conjuntos.*

Puede agregarse todavía que dentro de la unidad de un conjunto se deben delimitar diversos conjuntos parciales mediante enlaces afectivos particulares; que, al hacerlo, son posibles *conjuntos que se superponen* y que así, en general, conjuntos que guardan relación con otros conjuntos pueden ofrecer todas las relaciones posibles de la inclusión.

Un *conjunto* es, según esto, *una objetividad preconstituida originariamente por una actividad colectiva, que conecta entre sí objetos desunidos y cuya aprehensión activa consiste en una reaprehensión o captación simple de lo que acaba de constituirse.* Como pura estructura de la espontaneidad, conjunto significa una forma preeminente, en la que pueden entrar como miembros objetos temáticos de cualquier especie concebible y con la que a su vez pueden ellos funcionar más tarde como miembros en juicios determinantes de todo tipo. Una de las síntesis de la objetivación predicativa es el "y", y una de las síntesis de relación, que pertenecen ciertamente a una dirección del todo diversa, es lo "disyuntivo". Éstos son los elementos fundamentales de la forma sintáctica particular de la colección, del conjunto.

No existen, pues, los conjuntos preconstituidos originaria y pasivamente. La pasividad sólo puede crear condiciones previas; pero no hace falta que estén dispuestos ya de antemano los muchos objetos como preconstituidos disyuntivamente y que ejerzan su poder afectivo combinado. Los objetos también pueden entrar sucesivamente en el círculo visual temático y, mientras estamos ya ocupados de diversos modos con los anteriores a través del juicio, van cumpliendo una tras otra las condiciones descritas de la colección; la unidad de la afección se forma sucesivamente, crea los canales para

las transiciones del interés y, si los objetos que se presentan son disyuntivos, puede iniciarse la colección. Pero también puede surgir desde un comienzo en la actividad, como cuando un *S* se explica paso a paso en propiedades disyuntivas, alcanzando estas propiedades de antemano un enlace colectivo. En cualquier momento es posible cambiar la dirección de la mirada, la cual objetiva el colectivo como objeto.

§ 62. *Las objetividades del entendimiento como fuentes de situaciones de cosas y de estados de cosas; distinción entre enlaces y relaciones sintácticas y no sintácticas*

Todas las objetividades del entendimiento, los conjuntos, etcétera —en cuanto explicables en sus momentos esenciales— son totalidades en el más amplio sentido. Puesto que se fundan en objetividades que se pueden dar de manera receptiva, son naturalmente *totalidades de un nivel superior,* que no se deben confundir con los todos, como son ejemplificados por cada objeto-sustrato originario de la receptividad.

Para el objeto "conjunto" ello significa específicamente: por medio de la colección no se constituye un todo sensible; los miembros de un conjunto dentro de éste (suponiendo que se trata de objetos sensibles coleccionados) no se comportan con él como partes de un todo sensible respecto del todo mismo. No se presenta aquí esa síntesis de coincidencia parcial que hemos encontrado entre los todos sensibles y sus partes: los miembros del conjunto se mantienen en cierto modo "separados". Su forma de enlace no es sensible, sino sintáctica, precisamente el "*estar coleccionados*". Y puesto que podemos coleccionar todo lo que queramos, esto significa: esta forma de enlace es del todo independiente de las condiciones de la homogeneidad, o por lo menos de las relaciones del ser-semejante y del ser-desemejante, que son válidas para la unificación sensible intuitiva. Es una *forma de enlace sintáctico.* Todos los miembros coleccionados tienen en común unos con otros, que son coleccionados. Si dirigimos nuestra atención a los estados de cosas, encontramos también aquí formas de enlace sintácticas de índole semejante. Por

ejemplo, todas las propiedades de cualesquiera objetos tienen en común, que son propiedades.

Ya señalamos antes (§ 43 d) la diferencia entre *comunidad objetiva,* con los enlaces y relaciones que se fundan en ella, y *comunidad formal* con *sus* relaciones y vínculos. La comunidad objetiva se funda siempre en la unidad de una intuición sensible, aunque sea en el sentido más amplio, tratándose aquí ya sólo de igualdad o semejanza. *Lo objetivamente común determina la homogeneidad propiamente dicha.* Frente a ello existen comunidades formales que no se fundan en la posible unidad de la intuición sensible, sino que son establecidas mediante las formaciones sintácticas. Naturalmente, también aquí las comunidades se remotan a semejanzas, a la *homogeneidad de la forma en cuanto forma.* Pero es una semejanza que se encuentra en otro nivel que la semejanza de los objetos-sustrato formados; lo que persiste como común es el hecho de que sean relaciones, que se remontan a la semejanza. En la base de todo relacionar se encuentra el enlace en el sentido más amplio de todos, que abarca incluso las relaciones de semejanza; y el enlace es enlace de algo que de algún modo pertenece a un conjunto, que se destaca como semejante gracias a su comunidad.

Las objetividades del entendimiento son, pues, ellas mismas fuentes de estados de cosas y de situaciones de cosas; es decir, además de las relaciones que pueden tener en común con todas las objetividades y que les pertenecen a ellas en cuanto totalidades en general, las que ellas, como todas las totalidades, pueden establecer, son también fuente de enlaces y relaciones peculiares, que se basan en su carácter específico de objetividades sintácticas. Debemos distinguir, por lo tanto, entre:

1. *Enlaces sintácticos* y *otros enlaces,* totalidades que son sintácticas y totalidades que no son sintácticas; estas últimas son objetos que no están preconstituidos por la espontaneidad predicativa, sino que sólo mediante explicación se separan en una pluralidad de partes inmediatas, que están "enlazadas" en la totalidad; esto es, las partes mantienen entre sí una relación sobre la base de la previa unidad del todo y debido a la circunstancia de que están contenidas en él.

Además, pueden encontrarse en otras relaciones, como por ejemplo, de la magnitud, de la igualdad, etcétera.

2. Por consiguiente, también se debe distinguir entre las *relaciones sintácticas* y las *no-sintácticas*. Toda relación es una objetividad del entendimiento. Es un estado de cosas y, por cierto, simple, no algo en que se encadenen varios estados de cosas: S_1-S_2. Un estado de cosas es sintáctico cuando sus términos mismos son objetividades del entendimiento o cuando el fundamento del estado de cosas es en cuanto totalidad un objeto del entendimiento. Todo estado de cosas tiene un fundamento, que establece la comunidad entre los términos del estado de cosas y que incluso se puede aprehender objetivamente (cf. *supra*, pp. 265 ss.). Esta objetividad es ella misma un todo en el más amplio sentido, en tanto que es explicable; y todo lo que se destaca a través de una explicación es parte en el más amplio sentido, es decir, tiene una comunidad de identidad parcial con el todo y funda las dos relaciones correlativas con el todo y la parte, que se determinan. Las partes entre sí tienen su fundamento en el todo; esto es, dos explicados de un todo semejante tienen en cuanto tales relación uno con otro; son esencialmente relaciones de intersección o relaciones de enlace, constituibles mediante una actividad determinante.

§ 63. *La diferencia entre la constitución de objetividades del entendimiento y la de objetos de la receptividad*

Después de haber conocido algunos tipos principales de las objetividades del entendimiento, que surgen de las operaciones espontáneas, tratemos de aclararnos más su constitución y su modo de ser, contrastándolas con la constitución y el modo de ser de las objetividades dadas receptivamente.

Las objetividades del entendimiento son totalidades de un nivel superior y por ende, como se señalará todavía, objetos de una región propia. Pertenece a la esencia de todo objeto el que sea *perceptible* en el más amplio sentido, es decir, que sea aprehensible *originaliter* en cuanto él mismo y aprehensible como algo explicable. Toda aprehensión activa de un objeto presupone que está *pre-dado*. Los objetos de la receptividad están pre-dados en pasividad originaria con sus

estructuras de la asociación, la afección, etcétera. Su aprehensión es un nivel inferior de actividad, una mera recepción del sentido originario pasivamente preconstituido. En cambio, las objetividades del entendimiento no se pueden aprehender jamás originariamente en una mera recepción; no están preconstituidas en pura pasividad —al menos no originariamente (aun tendremos que hablar de la pasividad secundaria)—, sino preconstituidas en la espontaneidad predicativa. *El modo de su estar pre-dado originario es su producción en la actividad predicativa del yo* en cuanto operación espontánea.

No nos deben confundir las semejanzas que se manifiestan a primera vista cuando comparamos la aprehensión receptiva con la espontaneidad productiva. También con respecto al análisis de la aprehensión receptiva hablábamos de la actividad voluntaria e involuntaria del yo, de sus cinestesias, de la producción activa de las perspectivas mediante el ir alrededor, por medio de los movimientos de los ojos, etcétera, con lo cual el objeto exterior se constituye en general sólo en la receptividad. También él parece estar constituido cabalmente apenas al final de un proceso, que muchas veces es dirigido voluntariamente en un devenir temporal, a través de toda la multiplicidad de sus representaciones con base en los movimientos de los ojos, del ir y venir alrededor, etcétera, igual que el estado de cosas "*S* es *p*" se produce en la actividad judicativa como un desarrollo voluntario y temporal. O sea que tanto aquí como allá se tenía que hablar de una especie de actividad productora.

Pero estas evidentes semejanzas no deben engañarnos sobre la diferencia fundamentalmente esencial: a cualquier objeto sensible, ya sea algo en reposo, ya sea un proceso, no le es esencial el ser aprehendido. La "actividad" del yo, que motiva el desarrollo de las multiplicidades de datos sensoriales, puede ser enteramente involuntaria; los desarrollos fenoménicos también se reúnen pasivamente en unidades, sin importar que el yo se dirija o no en una aprehensión receptiva a lo que aparece en ellos. En cierto modo, el objeto está también así "ahí", se encuentra en el campo, aun cuando desde luego se requiera la orientación-hacia para que sea aprehendido como tal. En cambio, *la objetividad del enten-*

dimiento, el estado de cosas, se puede constituir esencialmente sólo en la actividad productiva espontánea, es decir, con la presencia del yo. De no ser así, en el mejor de los casos se queda uno con el objeto constituido receptivamente, el cual permanece como perceptible en el campo, pero no se constituye nada nuevo sobre su base.

A lo anterior se agrega la siguiente diferencia, que nos lleva a mayor profundidad: aun cuando ambas objetividades se constituyan en un proceso temporal y sólo a su término estén ahí cabalmente constituidas, sin embargo, en cierto modo el objeto de la percepción está ahí de antemano y de un solo golpe; desde luego, con cada nueva representación se enriquece el modo como está dado, pero el desarrollo de las multiplicidades fenoménicas se puede interrumpir en cualquier instante y, sin embargo, tenemos ya siempre *un* objeto, aunque quizá todavía no "desde todos los lados" y en su máxima plenitud posible. Lo que el *yo produce* aquí en su actividad son precisamente *sólo las representaciones del objeto, mas no el objeto mismo;*[2] a través de todas ellas se dirige siempre a él como al objeto uno y mismo, que se representa en ellas, o al proceso uno que se desenvuelve paulatinamente ante su mirada en sus fases temporales. Cada una de las fases de su desarrollo es una fase *de* este proceso y a *él* es al que el yo se dirige en cuanto objeto suyo. Por el contrario, *en la producción espontánea el estado de cosas mismo es producido y no una representación de él;* el yo no puede dejar que se interrumpa el proceso en un punto cualquiera, como en el caso contrario, pues entonces no tendría él esta objetividad del entendimiento. Ello se debe a que en este producir, en la constitución del estado de cosas en su devenir temporal, el yo no está dirigido a él del mismo modo ni es su objeto, sino que en el juzgar el objeto es por lo pronto *S*, el sustrato que se determina en él como *p*, etcétera. En su actividad judicativa está dirigido a lo que se determina a sí mismo y a lo que se enriquece en sus determinaciones. Es el objeto de su juzgar. De esta manera, la objetividad del entendimiento está en general precons-

2 En el marco de este contraste, que se refiere a una diferencia óntica, podemos dejar de lado el hecho de que también el objeto mismo es, desde un punto de vista trascendental, producto de la constitución.

tituida productivamente como algo pre-dado. En el juzgar no es objetiva del mismo modo como lo es el sustrato-determinación *S*; más bien requiere primero la *orientación de la mirada, mediante la que "extraemos" del juicio el estado de cosas.* Entonces ya no nos dirigimos a *S* como a nuestro objeto, sino al "hecho" "de que *S* es *p*". Primero se tiene que haber constituido el juicio primario *S* es *p*, en el que *S* es objetivo, y sólo después podemos continuar con el enlace "esto (que *S* es *p*) *es agradable*", etcétera; o, a su vez, en una diferente posición de la mirada, el juicio se puede convertir en el sujeto del hecho de que aquél contiene a "*S*" como sujeto y a *p* como predicado. Y del mismo modo, sólo entonces la determinación se puede independizar en sustrato o, por otra parte, *S* puede hacerse objetivo en su forma de sujeto. Contiene ya esta forma en la realización del juicio; pero, en el juzgar, *S* en cuanto tal, el sustrato-determinación, es el que es objetivo y no *S* en esa forma. Ésta le es atribuida en la producción espontánea y para aprehender a *S* objetivamente en esta forma se requiere, después de su producción, un paso propio que, sobre el terreno subjetivado del juicio, aprehenda y determine sus componentes, el sujeto del juicio en su formación, como un nuevo sustrato, con lo que adquiere el concepto de la forma sintáctica.[3] Todas estas orientaciones de la mirada, que sólo son posibles después de concluida la producción del juicio y en las que a lo producido se le extraen objetividades del entendimiento en una dirección múltiple, son *enteramente diversas de la orientación de la mirada, mediante la cual volvemos de un objeto sensible a las representaciones y manifestaciones, en las que ese objeto se constituye para nosotros.*

§ 64. *La irrealidad de las objetividades del entendimiento y su temporalidad.*

a) *El tiempo inmanente como forma en que se dan todas las objetividades en general*

La diferencia en la constitución de las objetividades del entendimiento y de los objetos de la receptividad se expresa

[3] Cf. también *Logik*, p. 117.

también en la diferencia de la temporalidad de las objetividades bilaterales, es más, su modo de ser por principio diferente se debe comprender a fin de cuentas como una *diferencia de su temporalidad.*

La totalidad de las objetividades individuales reales tiene su "realidad" —en el sentido de identificabilidad objetiva, que da su fundamento al discurso sobre la objetividad que existe en sí— de manera tal que está constituida intersubjetivamente en la unidad de un tiempo objetivo, el tiempo universal. En él todo objeto real tiene su sitio temporal fijo, que lo distingue individualmente de cualquier otro que, en lo demás, es igual a él (cf. § 38). Con toda seguridad, las objetividades del entendimiento no pertenecen a este ámbito general de las objetividades reales, en cuyo estrato inferior se encuentran las meras cosas naturales. En el mundo no encontramos estados de cosas y semejantes, como encontramos en él otros entes cualesquiera. Frente a este ámbito de las realidades son aquéllas *objetividades irreales* y no están atadas del mismo modo que las otras al tiempo objetivo y a puntos temporales objetivos. Mas no por ello carecen de toda relación con el tiempo y de toda temporalidad. En efecto, decimos, por ejemplo, que un estado de cosas se preconstituiría en un proceso temporal, en un desarrollo de devenir temporal, a cuya terminación está constituido plenamente y ahora puede ser "extraído" como una nueva objetividad. Y, sin embargo, no debe estar en ningún tiempo objetivo.

Reflexionemos. Toda vivencia, toda conciencia se halla sometida a la ley primigenia del fluir. Experimenta una continuidad de alteraciones, que no pueden ser indiferentes a su intencionalidad y que, en consecuencia, se deben mostrar en su correlato intencional. *Toda vivencia concreta es una unidad en el devenir y se constituye como objeto en la conciencia interna en la forma de la temporalidad* (cf. § 42 c). Esto es válido ya para todos los datos inmanentes de la sensación, pero es válido también para las apercepciones que las abarcan e igualmente para todas las demás vivencias intencionales.

Las vivencias son objetos de la conciencia interna, pero dentro de ellas, en cuanto significados en ellas, se constitu-

yen también los objetos. ¿Qué influjo tiene la necesaria constitución del tiempo, que pertenece a las vivencias y que a ellas mismas les concede un sitio temporal y un modo de conciencia interior, sobre los objetos intencionales de las vivencias? ¿Cuándo el objeto que se constituye en vivencias originarias tendrá que adoptar él mismo necesariamente una forma temporal, como forma que pertenece a su propio contenido esencial?

En todo caso tenemos que decir inmediatamente: *el tiempo inmanente, en que se constituyen las vivencias, es con ello simultáneamente la forma del estar-dado de todos los objetos significados en él* y, en la medida en que pertenece originariamente a todos los objetos, no es algo que sólo les añadimos, como si existiese para ellos un en-sí, que careciera totalmente de relación con el tiempo. Siempre está presente la necesaria relación con el tiempo. Pero es una para los objetos individuales, sensibles, de la percepción, y otra para las objetividades del entendimiento.

b) *La temporalidad de las objetividades reales. Tiempo del estar-dado y tiempo objetivo* (*natural*)

Permanezcamos de momento con las primeras, para que el contraste se destaque con mayor claridad. Los objetos individuales, espacial-cocretos, se constituyen por medio de la "aprehensión", de la "apercepción" de *datos sensoriales*. Éstos, en cuanto datos sensibles inmanentes, tienen ya su tiempo como forma que pertenece a su esencia individual, y cada uno de estos datos tiene no sólo la esencia general "duración", sino su duración individual, su tiempo; y todos los tiempos de los datos sensoriales inmanentes, referidos al yo puro, son *un* tiempo, que abarca en sí todas las situaciones, todos los tiempos absolutos, los individuales, propios de los datos particulares ya transcurridos. Todo dato que aparece nuevamente lleva consigo, por así decir, su nuevo tiempo y este nuevo tiempo es de inmediato una pieza del tiempo uno, que se va desenvolviendo: todos los objetos de este "mundo" de la sensibilidad inmanente forman un mundo y este mundo se sostiene mediante la forma del tiempo

que le pertenece a él mismo, o sea, su forma *objetiva.* Así pues, igual que todos los demás objetos, también los objetos sensoriales [4] poseen su tiempo de estar-dado. Pero su esencia peculiar hace que para ellos *el tiempo del estar-dado sea simultáneamente el tiempo de su esencia.* Los objetos sensoriales *son* en el tiempo del estar-dado y tienen en él no solamente una forma de estar-dado, sino una forma de existencia como forma esencial constitutiva.

Pasemos ahora a las *objetividades espaciales,* a las objetividades naturales individuales, que se constituyen a partir de aquéllos mediante la apercepción. Según dijimos, se constituyen en forma mediata, mediante la apercepción de datos sensoriales. Éstos no pertenecen al mundo espacial constituido, ni ellos mismos ni sus determinaciones temporales o de contenido. Pero todas estas determinaciones sirven de representantes aperceptivos. Las apercepciones son intuiciones y entran en conexión entre sí, forman la unidad de una intuición, de una experiencia natural. Al mismo tiempo la "materia" de la cosa espacial se constituye como unidad aperceptiva (constitutiva) de la materia temporal de los datos representantes; mediante la unidad aperceptiva de sus diferencias local-sensoriales se constituye la forma espacial y mediante la unidad de la temporalidad sensorial, constituida aperceptivamente, se constituye (como representante) el *tiempo apercibido u objetivo.* Así, si en una constitución originaria se constituyen objetos sensibles, aunque mediatamente, es decir, de la clase de objetos espaciales "físicos", de manera que los objetos sensibles inmediatos junto con el tiempo inmanente que les corresponde en forma inmediata y constitutiva, sirvan de representantes aperceptivos para objetos apercibidos de un nivel superior, entonces se les agrega a éstos, a través de la representación aperceptiva de un tiempo inmanente, un tiempo apercibido, "objetivo". Cierto que el

[4] Desde luego, sólo se puede hablar aquí de objetos con ciertas reservas. Pues en el transcurso natural de la percepción externa tenemos los datos sensoriales no objetivamente, sino que *a través de* ellos están dirigidos a las cosas de la percepción que aparecen en ellos, que "se destacan en su sombra". Sólo en la reflexión, mediante una descomposición abstractiva, se convierten en objetos en sentido propiamente dicho (en objetos temáticos).

tiempo inmanente no entra él mismo en el objeto intencional del nivel constitutivo superior, pero a través de aquél se significa un tiempo que se representa en él fenoménicamente, como una unidad que tiene sus multiplicidades en los tiempos inmanentes y de acuerdo con todos sus puntos temporales, sus órdenes, etcétera: una situación de cosas peculiares, que en el tiempo (como en las cualidades, en las localidades) lleva a designar lo representante y lo representado con las mismas palabras, de conformidad con una cierta coincidencia, que atraviesa todos los momentos distinguibles — que lleva, pues, a hablar con respecto a ambos de colores, de figuras, de lugares, de tiempos.

Igual que todas las objetividades, los objetos de la naturaleza tienen su tiempo de *estar-dado* y simultáneamente su *tiempo natural* como tiempo objetivo, que para ellos es una forma que los abarca y es parte de su esencia. Para todo el que experimenta la naturaleza existe un tiempo sensorial y un tiempo de estar-dado para todos sus datos sensoriales (aspectos) y para todas las cosas que alguna vez le han sido dadas. Él es una forma firme y funda un orden firme. Ofrece simultaneidades y consecuencias firmes. Pero de ningún modo concuerda con el tiempo natural (como lo hizo notar ya, en cierto modo, Kant, por lejos que se hallase de los análisis del tipo aquí efectuado). Puede concordar parcialmente, es decir, como pueden "coincidir" en general el tiempo de lo dado y el tiempo objetivo; entonces concuerdan los órdenes y las duraciones. Pero una sucesión *dada* no necesita ser una sucesión *objetiva*; la duración de lo dado no es la duración del objeto natural mismo, el cual perdura aún después del estar-dado. El tiempo de lo dado pertenece a la esfera inmanente; el tiempo natural, a la naturaleza.

La naturaleza tiene "en sí", por lo tanto, su tiempo como su forma de existencia y la forma que llamamos tiempo es un *continuum comprensivo*, el cual abarca en sí las determinaciones esenciales que ocurren en todos los objetos y que designamos como sus duraciones temporales, dentro de su singularización individual como duraciones individuales; al abarcarlas, las ordena y las une, crea nexos objetivos en un primer nivel y hace posibles así otros nexos objetivos. Pues

esta *singularización de la duración* hace posible y condiciona la *singularización de lo duradero,* esto es, de las determinaciones restantes, que se extienden sobre la duración. Aquí, pues, el tiempo es una forma y a la vez una infinitud de "formas" individuales que se ordenan dentro de ella y crean los elementos constitutivos de las objetividades mismas. Todos los objetos temporales están inmersos [*eingebettet*] en el tiempo y cada objeto, a través de su duración, de su forma especial que le corresponde, corta y saca del tiempo, por decir, así, un trozo. El tiempo es un momento real del mundo; los objetos individuales, que se hallan en diversos tiempos y en sitios separados, sólo pueden ser los mismos en la medida en que duren continuamente a lo largo de estos lugares temporales, o sea, en la medida en que se encuentren también en los tiempos intermedios; de otro modo sólo pueden ser objetos iguales, pero individualmente diversos. En el objeto individual el lugar temporal forma precisamente parte del objeto, el cual se constituye punto por punto como duración temporal llena. La conciencia experimentadora (que da originariamente lo individual) no es sólo una conciencia que fluye y que en el fluir de las vivencias se va extendiendo, sino que es algo que se integra como una conciencia-de. En ella debe distinguirse, pues, en cada fase un correlato objetivo y en cada nueva conciencia uno nuevo, pero sólo de manera que todos los objetos momentáneos continuos se reúnan en la unidad de *un* objeto, igual que los momentos de la conciencia en *una* conciencia-de.

Lo mismo es válido para los objetos individuales de la fantasía. Tienen su tiempo de estar-dados como el tiempo de las vivencias de la fantasía que los constituyen y, por otro lado, tienen su tiempo cuasi-objetivo y, sobre esta base, su cuasi-individuación y su cuasi-identidad en la unidad de un mundo imaginario con la forma correspondiente del tiempo imaginario (cf. § 40).

c) *La forma temporal de las objetividades irreales como omnitemporalidad*

Pasemos ahora a las objetividades del entendimiento. Sin duda tienen su tiempo de estar-dadas, como todos los obje-

tos. E igual que sus sustratos informes, están constituidas en el tiempo inmanente en un proceso de devenir. La proposición judicativa es una unidad de devenir, el devenir es aquí un ser-creado a partir del sujeto. De igual manera, también el ser-mismo [*Selbst-sein*] originario del juicio, el de la constitución, es un ser en el modo del ser-creado, es decir, un ser en la forma de la temporalidad. Esto es: una forma temporal le pertenece como modo noemático de su forma de estar-dado. Pero aquí tiene una significación muy diversa de la que tiene en los objetos sensibles individuales. Éstos se hallan justamente individualizados por aparecer en un punto objetivo del tiempo, que se presenta en el tiempo inmanente de lo dado. En cambio, la proposición judicativa no es un individuo. La diferencia que resulta entre ambos implica *especies fundamentales en el modo de la temporalidad* como forma de la objetividad.

Por supuesto, una proposición judicativa puede estar constituida como *inmanentemente simultánea,* o sea, en el mismo tiempo del estar-dado, como las objetividades sensibles, que componen sus sustratos. Mas no por ello participa del tiempo objetivo en que estos mismos se hallan individualizados. Así es en todas las objetividades constituidas en un nivel superior, en las que los tiempos constituidos en los objetos del nivel inferior no tienen, como en los objetos espaciales, una función de representación para los objetos superiores. Cuando sobre los objetos de un nivel inferior (o bien, sobre las vivencias intencionales que los constituyen) se construyen actos, en cuyas objetividades no entran las del propio nivel inferior, tampoco entra en ellas su tiempo. Y aun cuando entren los actos constitutivos del tiempo del nivel inferior, sin embargo, no tienen que hacerlo de tal manera que los tiempos, igual que las objetividades mismas, entren en las objetividades constituidas superiormente. Si en la base se encuentra, por ejemplo, un objeto que a través de una intuición receptiva es dado como rojo en su duración, entonces el juicio, que destaca este hecho predicativamente en un juicio: "*S* es rojo", se constituye en el devenir como actualmente realizado y se refiere al ahora o a un cierto lapso de tiempo, el cual pertenece al juicio mismo y es diferente del lapso de duración del obje-

to. Si realizamos cualesquiera recuerdos que en su encadenamiento producen la conciencia de unidad del mismo objeto, repitiendo el mismo juicio, entonces tiene cada vez su nuevo hacerse-mismo [*Selbstwerden*] constitutivo, su nueva duración; eventualmente, es también muy diverso el ritmo judicativo. Y, sin embargo, *el* juicio en cuanto proposición judicativa es uno y el mismo. Ello significa: todas estas acciones judicativas entran por su esencia en la unidad de una identificación total comprensiva: son actos múltiples, pero es una proposición judicativa idéntica en todas ellas. A un estar-dado originario se llega sólo en un acto temporal, que tiene su situación temporal determinada, eventualmente en varios actos o en cuantos se quiera y con cuantas situaciones temporales se desee. Pero la *proposición misma no tiene ninguna situación temporal que la sujete* [*bindende*], ninguna duración en el tiempo y su construir-se en formación, que le pertenece de modo inseparable, no tiene la individualidad del acto contingente. No está individualizada en un punto temporal objetivo, como un objeto real, sino que es algo irreal que, por así decir, se encuentra en todas partes y en ninguna. Las objetividades reales se juntan en la unidad de un tiempo objetivo y tienen sus *horizontes de conexión*; a su conciencia pertenecen, según esto, intenciones de horizonte, que remiten a esta unidad. En cambio, una *pluralidad de objetividades irreales*, por ejemplo, varias proposiciones, que pertenecen a la unidad de una teoría, *no están en la conciencia con tales intenciones de horizonte*, que remiten a un nexo temporal. La irrealidad de la proposición, como idea de una unidad sintética de devenir, es idea de algo que puede presentarse en actos individuales en cualquier lugar temporal y que se presenta por necesidad en cada uno de ellos temporalmente y en un devenir temporal, lo cual, sin embargo, es lo mismo "en todo tiempo". Está referido a todos los tiempos o, correlativamente, a los tiempos que sea, permaneciendo siempre absolutamente lo mismo; no experimenta ninguna diferenciación temporal ni —lo que es equivalente— ninguna extensión, ninguna ampliación en el tiempo, y ello en sentido propio. Se halla contingentemente (κατὰ συμβεβηκός) en el tiempo, en la medida en que, siendo lo mismo, puede "hallar-

se" en cualquier tiempo. Los diferentes tiempos no prolongan su duración y, desde un punto de vista ideal, ella es arbitraria. Esto quiere decir: propiamente no tiene duración en cuanto determinación que pertenece a su esencia.

El mundo, *todo* mundo posible, es el universo de las realidades, entre las cuales contamos todos aquellos objetos que se han individualizado en la espacio-temporalidad como forma del mundo mediante una localización espacio-temporal. Las objetividades irreales tienen un presentarse [*Auftreten*] espacio-temporal en el mundo, pero se pueden presentar en muchos sitios espacio-temporales simultáneamente y, sin embargo, son en número idénticas como las mismas. A su presencia pertenece esencialmente el hecho de que sean estructuras subjetivas, es decir, que se hallen localizadas en la mundanidad (espacio-temporalidad) mediante localización de los sujetos. Pero pueden ser producidas como *las mismas* en diversos sitios temporales del mismo sujeto, como las mismas frente a las producciones repetidas y también como las mismas frente a las producciones de sujetos diversos.

Las objetividades del entendimiento en cuanto irreales se presentan en el mundo (un estado de cosas es "descubierto"); una vez descubiertas, pueden ser pensadas de nuevo y cuantas veces se quiera, y pueden en general ser experimentadas en su especie. Pero después ello significa: aun antes de haber sido descubiertas habían tenido ya "validez" o se deben aceptar simplemente como producibles en cualquier tiempo —con tal que en él existan y sean pensables sujetos que tengan la capacidad de producirlas— y tienen este modo de existencia omnitemporal: serían las mismas en todas las producciones posibles. Igualmente se dice: "hay" objetos matemáticos y demás objetos irreales, que nadie ha construido todavía. Su existencia la demuestra, desde luego, sólo su construcción (su "experiencia"), pero la construcción de los ya conocidos abre hacia adelante un horizonte de otros objetos descubribles, aun cuando todavía no conocidos. Mientras no hayan sido descubiertos (por nadie), no están fácticamente en la espacio-temporalidad y, en la medida en que es posible (sin que tengamos que decidir hasta qué grado lo sea) que no hubieran sido descubiertos jamás,

carecerían de toda realidad mundana en general. Pero, en todo caso, *cuando* han sido actualizados o "realizados", se hallan también localizados espacio-temporalmente y, desde luego, de manera que esta localización no los individualice realmente. El que un sujeto piense con evidencia una proposición, le da a la proposición su localidad y una localidad única en cuanto algo pensado de este pensador, etcétera, pero no se la da a la proposición simplemente, que sería la misma en cuanto pensada en diversos tiempos, etcétera.

La *intemporalidad de las objetividades del entendimiento,* su estar "en todas partes y en ninguna", se manifiesta, pues, como *una estructura destacada de la temporalidad,* una estructura que distingue en su esencia fundamental estas objetividades de las objetividades individuales. En efecto, la multiplicidad temporal es atravesada por una unidad supratemporal, implícita en ella: esta *supratemporalidad significa omnitemporalidad.* En cada una de esas multiplicidades se encuentra el mismo rasgo unitario y se encuentra así en el tiempo, y ello esencialmente. Si yo juzgo ahora, entonces el qué del juicio, la proposición judicativa, está consciente en el modo del ahora; y, sin embargo, no está en ningún lugar temporal ni está representada en ninguno por un momento individual, por una singularización individual. Es ella misma y está haciéndose ella misma en todo lugar en el que se desenvuelve un acto judicativo correspondiente; pero mientras que lo individual tiene "su" lugar temporal y "su" duración temporal, y comienza en un lugar y en otro desaparece y desapareció, una tal irrealidad la tiene el ser temporal de la supratemporalidad, de la *omnitemporalidad, que, sin embargo, es un modo de la temporalidad.*

Debemos tener en cuenta que esta omnitemporalidad no encierra en sí sin más una omnitemporalidad de *validez.* Aquí no hablamos de la validez, de la verdad, sino únicamente de las objetividades del entendimiento en cuanto cosas significadas [*Vermeintheiten*] y posibles polos intencionales ideal-idénticos, que en cuanto los mismos pueden ser "realizados" de nuevo en cualquier tiempo en actos judicativos individuales — precisamente como cosas significadas; si se realizan en la evidencia de la verdad, es otra cuestión. Un

juicio que ha sido verdadero una vez, puede dejar de ser verdadero, como por ejemplo, la proposición: "el automóvil es el medio de transporte más rápido", pierde su validez en la era de los aviones. Pero de todos modos puede ser formado en todo tiempo como la misma proposición una e idéntica por cualesquiera individuos en la evidencia de la claridad y tiene, en cuanto cosa significada [*Vermeintheit*], su identidad supratemporal, irreal.

d) *La irrealidad de las objetividades del entendimiento no significa universalidad genérica*

La irrealidad de las objetividades del entendimiento no se debe confundir con la universalidad genérica. En efecto, puesto que muy numerosos actos enunciativos, y sin que importe cuáles sean los sujetos que la enuncian, formulan esta proposición como una y la misma y pueden tenerla como el mismo sentido idéntico, resulta grande la tentación de creer que la proposición pertenece como universalidad genérica a los actos múltiples, cuyo sentido constituye, del modo como, por ejemplo, a muchas cosas rojas les pertenece la esencia genérica "color rojo". Así como todos éstos tienen en común el color rojo y el rojo, aprehendido mediante una abstracción ideadora, es una esencia general, así se puede pensar que la proposición ideal-idéntica que, en efecto, les es común a muchos actos, sea una esencia general, lo que quiere decir, a fin de cuentas, una esencia genérica.

En contra de ello debe decirse: ciertamente la proposición es general en cuanto que señala hacia un número infinito de actos posicionales, en los que precisamente ella está significada; pero no es general en el sentido de la generalidad genérica, en cuanto *generalidad de una "extensión"*, como pertenece ella a una generalidad específica, a una especie, a una clase o un género y, en el nivel más bajo, a una entidad [*Washeit*] concreta; no es, pues, general a la manera de las esencias, que corresponden a los llamados conceptos generales, como el color, el sonido, etcétera. Cuando la esencia universal genérica —por ejemplo el *eidos* color— se particulariza en los muchos objetos coloreados, entonces cada uno

de éstos tiene *su* momento individual de la coloración y tenemos muchos momentos individuales de colores y frente a ellos el *eidos* color como algo universal genérico. Este *eidos* sólo puede contemplarse cuando hemos dado varias coloraciones individuales, cuando comparamos y hacemos "coincidir" en superposición los objetos coloreados y entonces aprehendemos lo general que resulta común en la coincidencia, aunque no común en la realidad, y lo separamos de lo contingente que tienen los ejemplos. Éste es el *proceso contemplativo de la abstracción de algo universal genérico.* Posteriormente diremos más sobre esto.

Muy de otra manera sucede cuando se trata de entresacar el sentido de un enunciado y convertirlo en objeto. Para aprehender la proposición $2 < 3$ en cuanto tal proposición, la que queremos dividir, por ejemplo, de acuerdo con su sentido gramatical, no tenemos que manejar comparativamente actos judicativos que juzgan que $2 < 3$; no tenemos que realizar una abstracción generalizadora y, según esto, no encontramos tampoco jamás que la proposición sea algo genérico, como si en forma correspondiente se pudiera encontrar en todo acto judicativo un momento propio, una proposición individual. Cada juicio por sí significa [*meint*] a la proposición: *la* proposición, y esta proposición significada es de antemano la irreal. Dos actos judicativos que significan la misma proposición, significan *idénticamente lo mismo* y no significa cada uno por sí una vez una proposición individual, que estuviese incluida en ella como momento, y otra vez sólo una *igual,* de modo que la proposición irreal única $2 < 3$ sólo fuera lo universal genérico de todas esas particularizaciones. Cada acto en sí significa a la misma proposición. El significar es un momento individual de toda enunciación, pero lo significado no es individual ni se puede ya particularizar. Cada acto tiene, sin duda, en sus propiedades reales, su manera individual de *cómo* la proposición es consciente para él, por ejemplo, uno de un modo más claro, otro de manera más oscura; un acto puede ser un acto de la llamada *intelección* [*Einsicht*], el otro puede ser uno de los llamados actos ciegos. Pero para todos estos actos y modalidades de actos, la proposición misma es algo *idéntico como*

correlato de una identificación y no algo general como correlato de una coincidencia comparativa. El sentido idéntico no se particulariza individualmente; lo universal genérico tiene en la coincidencia algo particular debajo de sí, mientras que el sentido no lo tiene.

Aquí podría objetarse: entre las objetividades del entendimiento cuentan, al fin y al cabo, también las objetividades generales de los diferentes niveles hasta alcanzar arriba las esencias de las universalidades puras. Y, sin embargo, se particularizan, en cuanto que tienen una "extensión" de objetos individuales o, si son generalidades superiores, la tienen a su vez de objetividades generales.

A esto debemos responder: igual que toda objetividad del entendimiento, también la objetividad general es irreal en el sentido de la omnitemporalidad. En cualquier momento puede ser significada intuitiva o no intuitivamente como una y la misma, que permanece idéntica en múltiples significaciones [*Vermeinungen*] posibles y tiene en éstas sus significaciones su tiempo de estar-dado. Pero esta *pluralidad de vivencias constitutivas,* en las que aparece ella [la objetividad general], *no es la extensión de los objetos, que abarca a la manera de la generalidad.* Aunque esté dada en forma intuitiva de manera que de un objeto juntamente-dado, que pertenece a ella en cuanto particularidad de esta generalidad, extraigamos mediante contemplación lo general, lo cierto es que se particulariza en *éste,* mas no en la vivencia constitutiva en la que está dada intuitivamente; y en esta vivencia nos dirigimos a ella como a la sola e idéntica, que igual se puede presentar en otras vivencias y con un diferente tiempo de estar-dado. O sea que *ha de distinguirse entre la "aparición" de las objetividades generales en un tiempo del estar-dado y su singularización.* Una vez corresponde a la identidad de lo general una pluralidad de operaciones de sentido referidas a ella, en las que lo general se encuentra ahí para nosotros; otra vez le corresponde una pluralidad de particularidades "que caen bajo ella" y que pueden ser objetos individuales o también, en el caso de generalidades superiores, a su vez incluso objetividades del entendimiento. La *pluralidad de objetividades del entendimiento,* que en

este último caso constituyen la extensión de lo general, se debe distinguir, por lo tanto, radicalmente —en cuanto que pertenece a su contenido objetivo— de la *pluralidad del sentido en que en cada caso es significado*, es decir, en el que alcanza una formulación ora vacíamente significativa, ora intuitiva.

§ 65. *La distinción entre objetividades reales e irreales en su significación amplia. Las objetividades del entendimiento pertenecientes a la región de las objetividades de sentido* (*significaciones*) [Vermeintheiten]

Desde otro ángulo la caracterización de las objetividades del entendimiento, en cuanto irreales, y su contraste con las objetividades reales requieren aún una complementación, en la cual tanto el concepto del objeto real como el del objeto irreal sufrirán una necesaria ampliación.

Las limitaciones impuestas a nuestro estudio hicieron que, al considerar los objetos reales, pensásemos de preferencia en las meras cosas naturales, que están dadas en la percepción externa como receptividad dóxica. Pero, así como en la experiencia —tomado este término en un sentido concreto— la pasividad dóxica y su activación en la percepción externa es sólo un estrato, aunque fundamental (cf. al respecto y para lo que sigue la introducción, § 12), así también con el objeto de la percepción externa, con la mera cosa natural, no se ha agotado todavía el ámbito total de lo real. En su forma de la espacio-temporalidad, el mundo como universo de las realidades es un universo organizado, abierto e infinito, de particularidades, de "objetos", de "cosas", de objetos concretos individualizados en el espacio y el tiempo. Son sustratos de propiedades individuales, son singularidades de generalidades, son miembros de enlaces, partes de totalidades, etcétera. Esto designa un concepto muy general de lo real o de lo concreto real. También podemos decir que queda designado con ello un *concepto amplísimo de cosa*. El mundo es el universo de las cosas. Pero las cosas físicas son sólo un caso especial entre ellas; las obras de arte, los libros, las ciudades, etcétera, también son objetos reales y

cosas en este sentido amplísimo. Al sentido objetivo de estas últimas, al sentido en que nos han sido dadas y son significadas por nosotros, no sólo pertenecen las determinaciones que se desprenden de la experiencia dóxica (percepción), sino que llevan en sí determinaciones de sentido, que remiten a nuestra conducta valoradora y volitiva y surgen de ella. También éstas son determinaciones que encontramos en los objetos de la experiencia y que les pertenecen realmente como individuales, por ejemplo, la utilidad de una determinada herramienta. Desde luego esa utilidad no determina al objeto en aquello que es *en sí* y *por sí*, sino en relación con nosotros, con nuestra valoración y nuestra voluntad, según aquello que significa para nosotros. Éstas son formaciones de sentido, que pueden presentarse en los objetos como fundadas, fundadas en sus determinaciones puramente naturales (las concretas en sentido estricto). También podemos designar estas determinaciones como *determinaciones de significación* o, en cuanto se hallan comprendidas lógicamente en una espontaneidad de fundamentos aún más altos, como *predicados de significación*, y podemos distinguirlas de las *determinaciones puramente materiales*, es decir, de aquellas que les corresponden a los objetos como meras cosas. Una objetividad puede estar ahí para nosotros con muchas determinaciones significativas ("predicados de valor") en el trato cotidiano y, sin embargo, ser todavía un tema lógicamente del todo indeterminado, no llevar en sí todavía ningún sentido procedente de una espontaneidad lógica y ser un algo, un individuo sin ninguna determinación lógica. Bajo el concepto de objeto real, *de cosa en el sentido más amplio*, caen, pues, tanto las cosas simples como los entes significativos, los objetos de la experiencia en el sentido concreto de la palabra.

Toda propiedad de algo real es una propiedad real; así, las *determinaciones de significación pertenecen también a las determinaciones reales de las cosas*. En ello determinamos un *concepto estricto de lo real* mediante la diferencia entre las constituciones reales y las irreales en sentido específico. Llamamos real en sentido específico respecto de algo real en sentido amplio a *todo aquello que de acuerdo con su*

sentido está esencialmente individualizado por el lugar espacio-temporal; irreal, en cambio, toda determinación que, efectivamente, de acuerdo con su presencia espacio-temporal, se funda en lo específicamente real, pero que puede presentarse como idéntica —y no sólo como igual— en diferentes realidades. Y esto se aplica no sólo a las objetividades del entendimiento en el sentido estricto discutido hasta aquí, a estados de cosas que pueden tomarse de los juicios y significarse como los mismos e idénticos en cuantos juicios se quiera. Ello es válido también para todas las *objetividades de la cultura.* El *Fausto* de Goethe aparece en un gran número de libros reales (tomando "libro" como algo producido por el hombre y destinado a la lectura: ¡él mismo ya no una determinación puramente de cosa, sino una determinación de significado!), que reciben el nombre de "ejemplares del *Fausto*". Este sentido mental que determina a la obra de arte, a la estructura mental en cuanto tal, ciertamente "ha tomado cuerpo" en el mundo real, pero todavía no ha sido individualizado por esa materialización. O también: la misma proposición geométrica se puede enunciar cuantas veces se quiera, toda enunciación real tiene este sentido y las diversas enunciaciones tienen idénticamente el mismo. Cierto, la significación mental ha "tomado cuerpo" en el mundo mediante su base corporal, pero diversos cuerpos pueden ser precisamente materializaciones de lo mismo "ideal", que se llama irreal por ese motivo.

Obviamente, un objeto ideal como la Madonna de Rafael, puede tener *de facto* una sola mundanidad y no ser *de facto* repetible con suficiente identidad (del pleno contenido ideal). Pero este algo ideal es *por principio* repetible, igual que el *Fausto* de Goethe.

Otro ejemplo de una objetividad irreal que nos llevará a una importante diferenciación en el campo de las irrealidades, es una constitución política. Un Estado (una nación) es una realidad mundana múltiple-unitaria. Tiene su localización de carácter especial, en cuanto que tiene un territorio como esfera geográfica real, en la que posee su soberanía. La constitución política tiene una idealidad en cuanto que es una objetividad categorial, una expresión de la volun-

tad nacional o de lo que debe ser según el Estado y es repetible en diferentes tiempos, es reactivable, inteligible para diversas personas e identificable por ellas. Pero en su estar-relacionado [*Bezogenheit*] con una nación mundana determinada, este algo ideal tiene, sin embargo, una irrealidad de carácter peculiar. La repetibilidad (reactivabilidad) por cualquier persona indica que cualquiera la puede repetir en su sentido de deber [*Sollenssinne*], que es ahora idéntico con respecto a la localización mundana. Pero aquí debemos distinguir entre la reactivabilidad *auténtica,* efectuada por el ciudadano que en su voluntad de tal lleva dentro de sí la voluntad del Estado, siendo funcionario del mismo, y la reactivabilidad *inauténtica,* efectuada por quienes se encuentran fuera y comprenden quizá esta constitución sólo desde un punto de vista "histórico".

De este modo se evidencia que aun las estructuras culturales no siempre son idealidades totalmente libres y se produce la *diferencia entre idealidades libres* (como las estructuras lógico-matemáticas y las estructuras esenciales puras de todo tipo) y las *idealidades dependientes,* que en su sentido entitativo llevan consigo realidad, por lo que pertenecen al mundo real. Toda realidad es remitida aquí a la espacio-temporalidad y precisamente como forma de lo individual. Pero por su origen pertenece a la naturaleza; el mundo como mundo de las realidades tiene su individualidad gracias a la naturaleza como su estrato más bajo. Cuando hablamos de verdades, de estados de cosas verdaderos en el sentido de la ciencia teórica y de que a su sentido le pertenece el valer "de una vez por todas" y "para toda persona" en cuanto *telos* de la confirmación judicativa, nos referimos a las idealidades *libres.* No están ligadas a ningún territorio o tienen su territorio en el universo y en todo universo posible. Son omniespaciales y omnitemporales en lo que concierne a su posible reactivación. Las idealidades dependientes están ligadas a la Tierra o a Marte, a territorios particulares, etcétera. Pero también las libres son fácticamente mundanas en una presencia territorial histórica, en un "ser descubiertas", etcétera.

Las objetividades del entendimiento son, según esto, un caso particular de una región comprensiva de objetividades ideales y, en cuanto tales, irreales. Toda objetividad tiene en sí misma su sentido objetivo; ella misma es sentido en la plenitud de la mismidad [*des Selbst*]. En virtud de la identidad del sentido puede ser experimentada, pensada, etcétera, como la misma en múltiples actos. Cada explicación del objeto explica su sentido; cada explicado o predicado esencial propio determina el objeto mediante los momentos de su sentido esencial propio. Pero el *mero* sentido no es por sí solo determinación objetiva; una semejante lo es sólo la determinación extraída de la evidencia, de lo objetivo mismo, o bien, la determinación justificada por tomar como norma lo objetivo en cuanto verdadera mismidad, es decir, la determinación correcta o verdadera. Sin duda, puede decirse que el sentido objetivo, lo significado [*das Vermeinte*] en cuanto tal, que en su propia identidad, independiente del verdadero ser y no-ser, se puede convertir él mismo en objeto en una orientación de la mirada, es inherente a todo objeto como su contenido de sentido; pero el mero contenido de sentido *no es en sentido propio predicado del objeto*. Los predicados del objeto no son sentidos, como tampoco lo es el propio objeto, que en cuanto tal es "en sí mismo", es algo idéntico que se da por sí mismo en múltiples formas y —ya sea para mí solo o para cualquier individuo o para cualquier comunidad— es accesible en su mismidad y verificable como mismidad-ahí en todo momento y por cualquiera.

Pero también puede ser que los objetos guarden todavía otro tipo de relación con el sentido, de tal modo que en su ser significado y verdadero ostenten un *sentido como predicado*, en cuanto determinación que verdaderamente les corresponde y pertenece a su ser-mismo [*Selbstsein*]. Éste es el caso con respecto a aquellos objetos reales, en los que, por ser portadores de significación, las irrealidades tienen su aparición mundana, espacio-temporal. Un ejemplo muy adecuado es el de los sonidos verbales, los signos de escritura, incluso una obra entera, como portadores de significaciones, siempre que los sonidos verbales sean pronunciados

o escritos por personas, que con ellas significan esto y aquello. Existe aquí una extraña implicación. Al sentido objetivo de una proposición enunciativa pertenecen la expresión [*Wortlaut*] y el "sentido". Cuando tenemos como tema, como una objetividad del mundo cultural del hombre, el enunciado en el enfoque gramatical y lingüístico, entonces es parte de su esencia propia (la cual abarca todos sus predicados) la expresión en la peculiar unidad con el sentido significado en ella. Es decir, el sentido que se significa con la expresión es ahora él mismo parte componente del objeto. Éste "tiene" su significación en cuanto objetividad lingüística. Por lo tanto, el *sentido objetivo* correspondiente a un objeto así es un *sentido-de-sentido* [*Sinnes-Sinn*], un sentido de segundo nivel. Debemos distinguir, en consecuencia, entre el *sentido objetivo* y el *sentido como determinación del objeto*. El sentido como determinación objetiva pertenece al objeto mismo en cuanto tema, mientras que esto no es válido en la misma forma para el sentido objetivo. Más bien nos dirigimos al objeto *a través de* él.

La irrealidad de las objetividades irreales se puede interpretar, pues, también de tal manera que digamos que son *objetividades de sentido*, objetividades a cuyas determinaciones esenciales propias les corresponde ser sentido-de . . ., significación-de . . . Son objetividades de sentido o significaciones, significadas a través de objetos, a cuya determinación objetiva le corresponde tener un sentido. A la esencia de la objetividad de sentido le corresponde no ser de modo diferente que en las materializaciones reales, cuya significación constituyen. Tal como la sola significación idéntica de los muchos ejemplares del *Fausto* es el *Fausto* ideal y único, o la significación de las muchas reproducciones es esta Madonna única. El significar esta obra única, el tener sentido, pertenece a los muchos objetos reales en los que pueden tomar cuerpo sus reproducciones. Las objetividades irreales son, como todos los objetos, polos idénticos de una multiplicidad de significados referidos a ellas. Pero no están significadas simplemente en una multiplicidad de aprehensiones referidas a ellas, en un múltiple cómo, sino que están significadas precisamente como significaciones, como sentido-de . . . El

ser significación (en los múltiples ejemplares, reproducciones, etcétera) forma parte ello mismo de su determinación objetiva — y sólo es otra expresión para indicar que no son objetos que sencillamente se pueden aprehender de manera receptiva, sino que se pueden convertir en objetos sólo mediante una espontaneidad productora y después re-productora. Por ello también podemos entender la *diferencia entre objetividades reales e irreales* como la que existe entre *objetividades que no son significaciones* (a cuyo sentido objetivo no pertenece el ser significación) y las *objetividades que son ellas mismas significaciones, objetividades de sentido* o que surgieron de significaciones; un caso particular de ellas son las objetividades del entendimiento. [5]

Sentido en tanto sentido (significación en cuanto tal) es justamente también un objeto o puede ser convertido en tal. Entra en el concepto más amplio del algo en general, que de acuerdo con su esencia es un algo explicable. Puede llegar a ser sustrato de un juicio y de una identificación y explicación judicativas. Como tal tiene un sentido objetivo de segundo nivel: el sentido de sentido se cumple con la posesión del sentido. Pero ahora decimos que el sentido se halla en el objeto, o sea, que el sentido de sentido se encuentra en el sentido y, por lo tanto, también en el objeto correspondiente, con lo que llegamos a un regreso al infinito, en cuanto que el sentido de sentido puede convertirse nuevamente en objeto, que a su vez tiene un sentido, etcétera. Esto señala que el sentido no puede ser una parte componente real del objeto. Se enfrentan así sentidos y objetos, que no son sentidos: ambos se encuentran en una correlación esencial, en una relación de relatividad que se va elevando siempre de un nivel a otro, pero en cuya base está aquella diferencia absoluta.

5 *Logik*, p. 118.

Capítulo III

EL ORIGEN DE LAS MODALIDADES DEL JUICIO

§ 66. *Introducción. Las modalidades del juicio predicativo como modos de la decisión del yo (toma de posición activa)*

Hasta aquí, en el estudio de las estructuras más generales de la predicación y de las objetividades nuevas que surgen en ella, hemos hecho uso de una simplificación. Tuvimos en cuenta el juzgar sólo en la medida en que era un juzgar categórico en el modo de la certeza, de una certeza simple e indiscutida; es decir, la experiencia pre-predicativa en la que se basa era concebida por nosotros como transcurriendo en uniformidad sin ruptura, como desarrollándose en efectividad no obstruida de las tendencias del interés contemplativo. Ciertamente analizamos ya los fenómenos de la modalización de la certeza dóxica simple, que ya se presentaban en el ámbito de la percepción contemplativa, pero en el curso ulterior de la investigación por lo pronto nos desentendimos de ellos. Esta simplificación, metódicamente necesaria para el comienzo, es preciso suprimirla ahora y tomar en consideración la importancia de las modalizaciones también para el nivel superior, el del pensamiento predicativo. Pues si hasta ahora concebíamos que el juzgar predicativo se realizaba sobre la base de una percepción sin ninguna ruptura ni modalización, resulta claro que entonces sólo podía tratarse de un *caso límite*, ya las anticipaciones, que co-actúan en toda percepción sobre la base de las pre-expectativas pasivas, requieren en el ámbito de la receptividad una especie de modalización,

a saber, por lo menos las modalidades de la particularización abierta (cf. § 21 c). Y ésta, igual que cualquiera otra especie de modalización, manifestará evidentemente sus efectos también en el nivel superior y dará motivo a formas especiales de modalidades predicativas. De ese modo se nos revelará también el sentido íntegro y concreto del juzgar como un *confirmar*, si incluimos en el ámbito de la contemplación los fenómenos de la modalización. Ciertamente, supuesto ese caso límite de una percepción sin ruptura ninguna ni modalización, puede ya surgir ocasionalmente un interés por la confirmación de lo experimentado en forma receptiva, ya sea con fines de comunicación, ya sea para grabarse el resultado de un proceso de la experiencia; mas por regla general, un interés por la confirmación sólo aparecerá donde por cualesquiera motivos ya se había puesto en tela de juicio la certeza simple de creencia, pasando eventualmente a la duda, y donde es preciso ahora salir de la duda y llegar a la certeza, resolver la duda mediante *decisión* y tomar partido frente a lo que ha devenido dudoso. También esta certeza reconstituida, que se produce en una decisión semejante se debe designar, según ya dijimos, como una modalización frente a la certeza dóxica inmediata y simple. Y si en lo que sigue hablamos de modalización, si preguntamos por el origen y los motivos de las modalidades en el nivel superior, queremos basarnos por lo pronto en aquel concepto más amplio de modalidad (cf. § 21), que comprende en sí *toda* variación del modo de validez originario de la certeza simple. Sólo después (§§ 76 ss) vamos a exponer el sentido que la distinción entre las modalidades en este sentido amplio y las modalidades en sentido más estricto (en el sentido de las variantes, debido a las cuales la certeza deja de ser certeza) tiene en el nivel del pensamiento predicativo.

Las modalidades del juicio predicativo se deben entender como *modos de la decisión*. Desde luego debe atenderse aquí a que el término decisión tiene un doble sentido. En efecto, también en el campo de la experiencia receptiva se puede hablar ya en cierto sentido de una decisión: en el paso a través de la fluctuación de las aprehensiones, en la realización de lo pre-señalado como abiertamente posible en el proceso

ulterior de la percepción, se produce ya una especie de decisión. Pero se trata aquí de síntesis *pasivas* (cf. *loc. cit.*). Son variantes modales de la *doxa* pasiva, cumplimientos de las intenciones de espera pasivas, disolución de las trabas que se le van agregando pasivamente, etcétera. Algo muy diferente es la *decisión en sentido propio*, o sea, la *toma de posición del yo que responde* en el juzgar predicativo como *actividad del yo*.

Es claro que con ello el concepto mismo de la opinión y de las modalidades de la opinión varían. Pues ahora tenemos que separar, de acuerdo con sus operaciones constitutivas, los procesos y sucesos de la pasividad y de la actividad, esencialmente diversos, a saber:

1. Las *síntesis pasivas de la unanimidad o divergencia*, las intenciones no obstruidas y que se realizan libremente o las obstruidas, que sufren cortapisa, etcétera, en la experiencia pre-predicativa;

2. Las *tomas de posición activas del yo* en el juzgar predicativo, las decisiones activas, las convicciones, el dejarse-convencer y tomar partido, etcétera, y finalmente la actividad de la convicción en el sentido más amplio, donde ya no se puede hablar seriamente de testimonios en favor o en contra, en virtud de la continuidad de la experiencia receptiva que les sirve de base. También estas actividades tienen sus correlatos noemáticos. No se trata aquí de un mero hacer patente la intencionalidad pasiva ni simplemente de una percepción que se da cuenta, por ejemplo: el experimentar una impresión, el cual se efectúa meramente en la forma de un atento orientarse-hacia; sino que en tomas de posición propias el yo emite su juicio, se decide en favor o en contra, etcétera. Ya la palabra "convicción" significa generalmente: dejarse determinar desde una situación perceptiva receptiva a una toma de posición judicativa y quedar luego judicativamente determinado — en virtud de lo cual se comprende también por qué en la práctica frecuentemente el juzgar y el estar convencido se convierten en expresiones equivalentes.

Si en lo que sigue tratamos de aclarar esta relación entre la modalización pasiva y activa, comprenderemos también que las tomas de posición judicativas que se destacan aquí son, *por su intención, totalmente dependientes*, a saber, en la medida en que presuponen los acontecimientos de la *doxa* pasiva. Sólo con la toma de posición decisiva alcanzamos el pleno sentido del término de aquello que normalmente designamos como juzgar; aquí sólo se trata de una *confirmación en un sentido del todo específico*, que constituye sin duda la operación fundamentalmente esencial del juzgar predicativo. En esta forma apenas hemos alcanzado aquí el punto en el que es revelada muy concretamente la esencia del juzgar y desde el cual a la vez se tiene que construir originariamente no sólo la teoría de las modalidades judicativas sino también la de las llamadas cualidades de los juicios —ambas piezas esenciales de la lógica tradicional—, a partir de las fuentes de la génesis constitutiva. En especial llegaremos a comprender ahí que la modalización no es un fenómeno que se presenta sólo *ocasionalmente* en el nexo del juicio, sino que el paso a través de la modalización y el afán de alcanzar a partir de ella la certeza de la creencia y de la confirmación, son fenómenos desde los cuales en general sólo se podrá comprender el sentido del afán del juicio en sus últimas raíces.

Esta toma de posición judicativa, este otorgamiento de validez y su transformación no deben confundirse, además —lo cual sea dicho por anticipado— con otros modos de comportamiento del yo, que pertenecen a la esfera del juicio y especialmente con el explicar, reunir, comparar, distinguir, activar, etcétera: todos ellos operaciones a las que debemos las formas lógicas, las de los diferentes estados de cosas. El juzgar es en todas estas acciones sólo el atribuir o negar validez a partir del yo.

El yo no siempre toma posición en este sentido preciso; cuando simplemente percibe, dándose cuenta y sólo aprehendiendo lo que está ahí y lo que por sí mismo se manifiesta en la experiencia, no existe motivo —si no se tiene a la vista otro— para una toma de posición. Debe haber en juego motivos opuestos, abiertos o que no se traducen en una con-

ciencia especial; deben estar presentes posibilidades disyuntivas en tensión recíproca. Debemos distinguir así la *toma de posición judicativa* misma de sus *motivos*.

§ 67. *Las modificaciones vacías del juicio como motivos para la modalización*

Antes de considerar las especies posibles de tomas de posición y, de manera correspondiente, las diversas modalidades del juicio, pasemos a la cuestión acerca de estos motivos, es decir, a la cuestión de cómo se llega genéticamente a las tomas de posición judicativas, en el sentido preciso que discutimos, y a los juicios modalizados, esto es, a aquellos que no tienen la forma originaria de certeza simple.

Siempre se presentarán tales modalidades cuando —ya sea en el estrato inferior receptivo, ya sea con respecto a juicios predicativos ya emitidos— la certeza dóxica simple ha llegado a ser dudosa; y éste será el caso siempre que el juzgar predicativo no se realice en plena orginariedad ni sobre la base de un darse-por-sí-mismo totalmente originario de los sustratos judicativos. Pues, cuando existe una intuición de este tipo, que se da perfectamente por sí misma, no es posible duda alguna acerca del "así" o "de otro modo", por lo que no hay motivo para una decisión judicativa expresa. A la limitación de las reflexiones hechas hasta aquí se debía que concibiéramos el juzgar como realizado con semejante originariedad perfecta en su producción. Pero, según dijimos, éste es un caso límite que casi nunca llega a realizarse fácticamente. Ya se señaló esto a propósito del ámbito de la aprehensión perceptiva receptiva y de la explicación (§ 26). En ningún lado se realiza jamás en su nexo fáctico una explicación o contemplación relativa con total originariedad en el sentido de la fundación originaria; siempre influyen ya ciertas anticipaciones que se remontan a experiencias anteriores y a características de familiaridad fundadas por ellas. En esta relación entre un asirse anticipado y la posibilidad o imposibilidad de su realización experiencial, que es esencial para toda experiencia, se encuentra, pues, la *base para la presencia de modalizaciones* y, especialmente en el nivel

superior, para juicios predicativos modalizados y tomas de posición judicativa. Para decirlo con mayor precisión, cuando preguntamos por el origen de las modalidades en la esfera superior, se trata de dos *modos diferentes entre sí, en los que aquéllas pueden estar motivadas*: por un lado pueden estar motivadas en el modo como se construye el juzgar predicativo inmediatamente sobre un experimentar receptivo, como secuela de éste y de sus anticipaciones; por el otro, en las modificaciones que adoptan los juicios predicativos una vez formados y las objetividades del entendimiento producidas en ellas por su sedimentación, a través de la transformación constante de lo adquirido originariamente en una posesión habitual y, así, en no-originariedad — transformación que se realiza de modo totalmente independiente del curso ulterior de la experiencia y que en el intento de reactivación de semejantes juicios una vez adquiridos y de su adaptación a posteriores adquisiciones de la experiencia, ofrece una fuente constante para la modalización y para la toma de posición crítica.

a) *Las modificaciones vacías y las modalizaciones fundadas en las anticipaciones de la experiencia*

Quedémonos por lo pronto con el primer caso. Las modalizaciones que aparecen constantemente en la experiencia receptiva *no* darán motivo allí, por supuesto, a modalidades en la esfera del juzgar predicativo, que se construyen sobre aquélla, donde no se pasa inmediatamente al juzgar predicativo en el transcurso de la percepción contemplativa, explicativa y relacionante, sino sólo donde se resume *primero* en un juicio predicativo *el resultado final* de semejante proceso receptivo. Pues la experiencia receptiva se encuentra siempre en su proceso de auto-corrección; sobre el terreno de la certeza de experiencia que la recorre se efectúan continuamente cancelaciones parciales. En el vagar de la mirada, en su detenerse en algo visto sin certeza, ello se manifiesta con mayor claridad y precisión, donde a menudo esta "mayor precisión" significa "algo diferente". El objeto, el sustrato de la experiencia contemplativa, está ahí para nosotros en *los* explicados y *las* determinaciones, que en cada caso se

ofrecen en la intuición y que pueden ser el resultado de una contemplación múltiple. Si se ha llegado ahí a una corrección, a una cancelación de "imágenes" (representaciones) que se ofrecieron anteriormente debido a su conflicto con otras imágenes "más claras", entonces lo cancelado puede ciertamente transformarse incluso en objeto a través de una reflexión, puede ser sostenido firmemente a base del recuerdo o de la retención, pero por regla general no hay motivo para ello en el proceso normal de la experiencia receptiva. Nos dirigimos al objeto mismo; éste se halla ahí del modo como se ofrece precisamente sobre la base de la más clara intuición, y las anteriores representaciones e intuiciones anteriores de él, desplazadas y canceladas por ella, ya no tienen importancia para nosotros y también desaparecen al irse desvaneciendo retencionalmente hasta hundirse en un pasado cada vez más lejano. Han sufrido una cancelación total y a partir de la cosa se ha decidido (pasivamente) "qué está ahí"; el yo no necesita tomar partido en *su* decidirse, no necesita por sí mismo colocarse en el terreno de una de las posibilidades. Cada una de las otras posibilidades, en cuanto terreno posible para una toma de posición, le ha sido sustraída bajo los pies, y el único terreno en cuanto terreno de una certeza objetiva está presente por sí mismo; el yo se observa parado en él y sólo confirma subjetivamente su posición.

Un caso todavía más sencillo es aquel en que ni remotamente se puede hablar ya de un decidirse, porque *de antemano faltan impresiones opuestas* [*Gegenanmutungen*], en cuyo lugar podrían encontrarse posibilidades abiertas. Así sucede en la experiencia externa, en la que cada proceso y cada momento de la experiencia de un ser material estático o cambiante, está rodeado por un horizonte de posibilidades abiertas: son posibilidades abiertas, en cuyo favor nada habla en el momento dado; las expectativas son, en correspondencia, certezas simples, que no experimentan obstrucción. Si se resume luego en un juicio predicativo el resultado final de semejante nexo de receptividad contemplativa, ese juicio tendrá el modo de la certeza simple y no llevará ya en sí huella alguna de las cancelaciones y correcciones que even-

tualmente se presentaban en el proceso pre-predicativo, que sirvió de base al juicio.

Algo distinto sucede cuando la determinación predicativa *sigue continuamente el curso de la percepción* — ya sea con fines comunicativos, ya sea también con la mera intención de conservar y grabarse el resultado de cada uno de los pasos de la percepción. En tal caso todos los titubeos de la certeza dóxica encuentran juntamente su expresión en proposiciones predicativas que tienen la forma del "supuestamente así" o "posiblemente así"; o también, lo que primero se presentó como cierto y en correspondencia a ello se predicó, tiene que ser retirado más tarde al corregirse la percepción: "después de todo no es así, sino de otra manera"; o se puede ratificar después de haber atravesado una situación dudosa: "realmente es así"— todo ello son formas que deben ser discutidas aun en detalle. Del mismo modo siempre aparecerán ahí juicios —precisamente en la forma de la certeza— que anticipan lo que ya había sido percibido fácticamente y son guiados por las anticipaciones que el objeto de la percepción evoca en virtud de su previa familiaridad típica. Predicaremos de él *anticipativamente* determinaciones, de las que esperamos que en realidad le correspondan como objeto de este tipo conocido. Juzgaremos tal como "se juzga sobre objetos de esta especie", con la expectativa no expresada de que "también serán correctas para este objeto determinado". Por tanto, un juicio y una producción de estados de cosas, llevados a cabo realmente con total originariedad, muchas veces no se podrán de hecho manifestar en el proceso fáctico de la determinación temática, sino que a menudo se juzgará sólo con esta inautenticidad, sin una visualización perfecta a base de "prejuicios" y se constituirán proposiciones, supuestas objetividades de estados de cosas. Pero, si llega a producirse una intuitivización que da por sí misma [*selbstgebenden Veranschaulichung*], los juicios ya formulados resultan falsos en ocasiones y exigen su corrección o su cancelación íntegra y una correspondiente formulación de nuevos juicios, que ahora pretenden acertar en la verdad. Los juicios anteriores, en cuanto objetividades ya antes constituidas, subsisten toda-

vía en su carácter objetivo, pero como *meras proposiciones*, cuya pretensión de verdad no pudo llegar a realizarse.

De este modo, el desarrollo de la actividad judicativa, tal como sigue inmediatamente al progreso de la experiencia receptiva y se le adapta paso a paso, ofrece ya motivo para la formulación de juicios vacíos y anticipativos, y luego, en correspondencia, para cancelaciones y otras modalizaciones. La producción originaria de objetividades categoriales siempre está aquí también recurrida ya por no-originariedad, por anticipación.

b) *Las modificaciones vacías surgidas de la sedimentación de juicios originariamente formulados* [1]

Pero es todavía mayor el ámbito del juicio vacío, del juicio que no se llena inmediatamente en la experiencia, que no se puede confirmar en ella y que quizá ni siquiera es confirmable, del juicio que se manifiesta como significación [*Vermeinung*] vacía al intentar su confirmación y que da motivo para la negación. Semejantes significaciones vacías, incapaces de llenarse, no sólo se pueden formar en el contexto inmediato de un proceso judicativo que sigue al curso de la experiencia, sino que también pueden *tener su origen en modificaciones* que se siguen *de la esencia del estrato predicativo,* en cuanto separable e independiente del inferior, y ofrecer una nueva fuente para la formación de modalidades judicativas.

Todas estas modificaciones parten de la forma primigenia del juicio enteramente originario, construido sobre la base de la intuición. Este juicio, en cuanto producción espontánea, es al mismo tiempo el modo de su estar-dado originario, adecuado a las objetividades del entendimiento. Pero, así como, de acuerdo con la legalidad esencial de la conciencia interna del tiempo, en *toda* objetividad se enlaza una cadena de modificaciones con el darse original en un ahora de la conciencia, así también es válido esto para la producción judicativa espontánea. Todas estas modificaciones se caracterizan en sí como modificaciones *intencionales,* es

[1] Cf. al respecto también los análisis más detallados del Anexo II de la *Logik,* pp. 275 ss.

decir, remiten intencionalmente a la estructura originaria de la que se han derivado.

La primera modificación es la de la *retención*: después del juzgar realizado con espontaneidad originaria, el juicio que acaba de ser realizado ahora todavía está consciente en el modo del que acaba de realizarse; ahora puede *mantenerse asido* en esta variación retencional, exactamente como lo desarrollamos con relación a los objetos constituidos en forma receptiva; entonces existe la posibilidad de extraer de él en la forma descrita diversas objetividades sintácticas o también volver una vez más a él en una realización actual, producirlo una vez más de nuevo y llevarlo así otra vez a un estar-dado originario, con lo cual lo nuevamente producido coincide con lo que se produjo antes en la conciencia de la mismidad. Pero el juicio puede también ser *soltado del asimiento* al irse desvaneciendo su retención. Se sume entonces cada vez más en el último plano y se hace cada vez más confuso al integrarse en él; el grado en que se destaca va reduciéndose paso a paso hasta que finalmente desaparece por completo del campo de la conciencia actual y "es olvidado". Se ha integrado ahora al fondo pasivo, al "inconsciente", que no es una nada muerta, sino un modo límite de la conciencia, desde donde puede, como otra pasividad, afectar de nuevo en la forma de ocurrencias, de pensamientos vagos, etcétera. Pero, en esta modificación el juicio no es una pasividad originaria sino *secundaria,* que por su esencia remite a su origen desde una producción actual espontánea. Por tanto, en esta modificación pasiva el juicio, igual que cualquiera otra pasividad que ha surgido por modificación de algo constituido primaria y originalmente, representa una *habitualidad del yo,* una posesión duradera, dispuesta a una nueva evocación asociativa. Podemos dirigirnos nuevamente a lo que ha sido evocado bajo la forma de la ocurrencia, del pensamiento vago, podemos acercarlo a nosotros, esclarecerlo y, finalmente, en ciertas circunstancias llevar de nuevo el juicio a su estar-dado-por-sí-mismo en una renovada realización articulada.

El juicio que flota pasivamente, la ocurrencia, no se debe confundir con la presentificación [*Vergegenwärtigung*] de un

juicio pasado. La presentificación presupone un yo que presentifica y que puede tomar parte en el juicio pasado o negarle su aprobación. Al principio, en el pensamiento que flota todavía no encontramos nada de esto. Es una afección, una mera suposición, dirigida al yo e invitándolo, por así decir, a una nueva realización.

Si se produce ahora una *reactivación* en la forma de la renovada realización espontánea, ello es posible de diferentes modos:

1. La realización puede ser *"integramente" actividad original.* No sólo se realiza cada paso judicativo de nuevo y explícitamente, sino que también los sustratos del juicio son llevados de nuevo a una intuición que se da por sí misma o que es presentificadora.[2] Es decir, se reliza de nuevo toda la síntesis bimembre de la predicación, con lo cual naturalmente todo este proceso se caracteriza en sí intencionalmente como repetición de una determinación ya realizada antes y establece una coincidencia sintética con lo previamente realizado.

2. Pero también, y con mucha frecuencia, puede darse el caso de que la actividad de juzgar *se vincule* de nuevo con antiguas adquisiciones judicativas, llevando algo juzgado antes a una renovada realización articulada, o sea, propiamente dicha, sin que los sustratos fundamentadores del juicio, constituidos receptivamente, tengan que estar dados de nuevo en igual intuitividad y claridad; o la intuición puede tener más o menos lagunas en una graduación que lleva desde el juzgar del todo vacío, sólo simbólicamente indicativo, hasta el plenamente colmado de intuición. Es obvio que la primera constitución originaria de una objetividad categorial presupone también el estar-dado originario de los sustratos, esto es, una originariedad en ambos niveles. Pero, una vez constituida la objetividad, podemos volver de nuevo a ella, podemos producirla una vez más, sin que en el estrato inferior tuvieran que estar dados de nuevo intuitivamente los sustratos. O sea, que *ya no se realiza entonces una síntesis propiamente bimembre,* no se pasa de nuevo en forma intuitiva de *S* a *p* para realizar luego, de manera espontánea, la

[2] Con respecto a las modificaciones aquí posibles, cf. *supra,* § 27, pp. 138 ss.

síntesis de transición en un renovado retorno a *S* enriquecido con *p*, sino que se realiza de nuevo sólo el segundo paso real y auténticamente. El que *S* se haya enriquecido con la determinación *p*, el que ésta le corresponda, es algo que se encuentra más o menos intuitivamente en nuestra memoria, pero no es comprobado mediante un nuevo retroceso hacia la intuición originaria, sino que es sencillamente aceptado. Es más, quizá ya ni sea comprobable, quizá resultara lo contrario en una renovada intuitivización [*Veranschaulichung*]; sin embargo, esta objetividad del estado de cosas "*S* es *p*" puede reducirse de nuevo a su estar-dado como la misma, sobre la base de su constitución originaria y sobre la base de su continua acción habitual; el juicio *S* es *p* se puede realizar nuevamente con claridad como algo idéntico, por supuesto sin llenarlo de intuición.

3. Todavía es posible otra modificación. Puede suceder que al renovar el juicio originario ni siquiera se realice de nuevo en forma *plenamente articulada*. Las series de palabras que se ofrecen asociativamente pueden producir la unidad de un juicio, pero en forma confusa, de manera que se mezcle lo insensato con lo que tiene sentido. En este caso tampoco puede hablarse ya, respecto del mero juicio (sin atender a una posible intuitivización), de una producción espontánea propiamente dicha o al menos no con respecto a partes individuales. Siguiendo las indicaciones verbales, simplemente se forman proposiciones. Tales juicios confusos se pueden "*aclarar*" ahora, separándose lo que tiene sentido y lo que no lo tiene, sin que se establezca aquí ya una intuitividad, un evidente estar-dado de los sustratos del juicio, que quizá ni siquiera se puede establecer. Se trata más bien del mero juzgar, de la mera intencionalidad [*Vermeintheit*] *judicativa*, o bien, de la *mera conexión de intenciones judicativas*, reproducidas ahora en la evidencia de la claridad.

§ 68. *El origen de las tomas de posición judicativas en la crítica de las significaciones vacías. La crítica dirigida a la verificación (adecuación)*

De este modo una vida múltiple del juzgar predicativo transcurre también *fuera* y *al lado de* la experiencia recep-

tiva. Independientemente del proceso de la experiencia originaria, todos los juicios ya formulados y todas las objetividades categoriales ya constituidas en ellos se someten a la legalidad descrita de la sedimentación con su posibilidad de ser reactivadas. En cuanto tales adquisiciones sedimentadas pueden influir sobre el juzgar realizado nueva y originariamente. Las pre-expectativas suscitadas se cumplen, pero en la esfera de lo vacío; una nueva creencia se adapta a la vigente hasta ahora, que se había hecho habitual. Pero también nacen dudas y se despiertan suposiciones; eventualmente se resuelven las dudas y la suposición se transforma de nuevo en certeza inquebrantable, integrándose sin duda en la totalidad de las certezas, sin que se presenten protestas de parte de lo que ha llegado a ser habitual. Así pues, también dentro de esta esfera del juzgar vacío, reactivado, que no retorna de nuevo al estar-dado-por-sí-mismo originario de los sustratos, tenemos un progresivo tomar-conocimiento-de, una adaptación del conocimiento ya antes adquirido al que se añade de nuevo, pero no es un tomar-conocimiento en el sentido preciso de una toma de conocimiento experiencial. Sin embargo, subsiste en todo caso la posibilidad de que el conocimiento ya realizado como válido y recibido dentro de la posesión habitual, en vez de concordar con el nuevo, de enriquecerlo, complementarlo y determinarlo más de cerca, más bien se modalice en la *negación* (sea cancelado) o que en cambio se modalice *de otra* manera: anulándose disyuntivamente en duda, en mera conjetura, etcétera. De aquí surge el *afán de decisión* y la necesidad de la crítica de los juicios ya formulados, de las objetividades categoriales ya espontáneamente producidas, en cuanto intenciones con relación a su verdad, con relación a si pueden ser llevadas a una coincidencia satisfactoria con los datos originarios de la experiencia. Y ello aun ahí donde en el contexto del juicio mismo no ha surgido en realidad una duda, que se refiera al correspondiente contenido del juicio en la motivación originaria, sino donde, al pensar en la frecuencia de la devaloración posterior de las tomas de posición logradas en el juicio, nace la necesidad de preservar lo logrado frente a semejante devaloración. Mientras que, al contemplar de

modo directo las situaciones de cosas correspondientes, no dudamos de ellas, admitiremos sin embargo con frecuencia para nosotros que lo que es cierto no es o no es así. En su favor habla precisamente la experiencia general del juicio acerca de la frecuente devaloración, pero en el caso mencionado nada más; en cambio, en el contexto actual *todo* habla a favor de nuestra certeza; es y sigue siendo certeza, pero desde luego es tal que tiene a su lado una posibilidad opuesta, es decir, que ha perdido su pureza. Después hablaremos más sobre estos modos de la certeza. Aquí sólo se trata de comprender cómo las *modalidades del juicio nacen de la crítica de los juicios ya formulados,* sea de los formulados con anticipación o de las adquisiciones judicativas precedentes ahora reactivadas y de las objetividades categoriales constituidas en ellas.

El afán de alcanzar, mediante la crítica, la decisión y la seguridad de la toma de posición dóxica, no se dirige a una mera decisión en general (acerca de una duda cualquiera, de una disyunción cualquiera en la creencia); en cuanto afán conocitivo se dirige a la verdad. Ya la palabra co-nocer [*Er-kennen*] indica que se trata de un afán de reducir a noción [*Kenntnis*], por supuesto a noción *experiencial,* aquello que todavía no ha llegado a ser tal, sino que sólo ha sido pre-significado. Concibiéndolo en este amplio sentido, todo experimentar progresivo sería ya un conocer. Pero, según dijimos, el sentido normal del término encierra en sí el afán de verdad, de conocimiento [*Erkenntnis*] de la verdad, de recibirla como tal en la noción [*Kenntnis*] experiencial. La experiencia de la verdad, a la que tiende el conocimiento, presupone e implica una experiencia inferior. *Conocimiento es la conciencia de la "concordancia" de una creencia anticipadora vacía, específicamente de una creencia predicativa* (vacía o intuitiva en sentido impropio) *con la correspondiente experiencia, originariamente dadora, de lo creído, de lo que se juzga en forma predicativa, de su estar-dado evidente,*[3] una concordancia en la que la creencia anticipadora llega a la coincidencia sintética con la experiencial y se cumple en ella. Dicho de otro modo: es una concordancia del mero

3 Acerca del concepto de la evidencia, cf. *supra* § 4, pp. 16 ss.

juicio, del juicio asentado con este o aquel sentido enunciativo, con la experiencia de este sentido en el modo de "ello mismo". También podemos decir que la intención objetiva, la objetividad asentada como tal, el estado de cosas asentado como tal en su estar-predirigido-hacia . . . se confirma, se ratifica en la unidad sintética con el estado de cosas o con el objeto mismo y termina en ella. Así pues, aquello que se experimenta en esta concordancia, que es precisamente experiencial, es la verdad. [4]

Semejante concordancia puede resultar en una verificación ininterrumpida de la experiencia por la experiencia; el conocimiento de la verdad puede tener entonces el carácter de una *confirmación sin ruptura,* de una plenificación de los juicios vacíos, de las suposiciones. Pero, si en su afán el sujeto conocente tiene, además de su motivación, la conciencia actual o habitual, pero en todo caso despierta, de la posibilidad de que en lugar de la verificación positiva se pudiera presentar la erradicación de la creencia ya cierta; o si tiene frente a sí, en la búsqueda de la verdad, la disyunción de verdad y falsedad como unidad de posibilidades correlativas, entonces el conocimieno adquiere el carácter de una *decisión con fundamento en el paso a través de la crítica de las suposiciones judicativas,* de los estados de cosas entendidos como tales; y éste es el caso normal.

En el enfoque de la crítica, que es motivada por la vivencia del juzgar vacío, de las suposiciones judicativas, que no se pueden llevar a una verificación satisfactoria en el darse-por-sí-mismo de las objetividades-sustrato, que le sirven de fundamento, se distingue el estado de cosas supuesto, en cuanto tal, del estado de cosas real. [5] Se distingue en ese enfoque el estado de cosas meramente supuesto, que puede ser entendido como del todo vacío o también como más o menos lleno de intuición, respecto del estado de cosas perfectamente lleno, saturado por completo de intuición, en el que el comportarse [*Sichverhalten*] de sus sustratos llega a ser un estar dado completamente intuitivo. El *"estado de*

4 Con relación a los diferentes conceptos de verdad, cf. *Logik,* § 46, pp. 113 s.

5 Cf. también *op. cit.,* § 44 b.

cosas mismo" no es otra cosa que la *idea del sentido del estado de cosas enteramente lleno,* de la opinión del estado de cosas enteramente llena, de un sentido que por supuesto es de segundo nivel ya que el estado de cosas mismo es una objetividad de sentido.

§ 69. *La intención del juicio en cuanto tal y el verdadero estado de cosas. Hasta qué punto el estado de cosas es una objetividad de sentido*

A partir de aquí también pierde su extrañeza la afirmación de que los estados de cosas, en la forma como pueden ser extraídos de los juicios mediante "sustantivación", son objetividades de sentido, objetividades de una región particular de las intencionalidades [*Vermeintheiten*]. Esto no significa en modo alguno que en la extracción del estado de cosas, donde éste es independizado y hecho temático como objeto particular de una región específica en el transcurso del juicio, estuviéramos dirigidos ahora meramente a algo supuesto en cuanto tal, en vez de estarlo hacia una realidad. Siempre estamos dirigidos al estado de cosas realmente existente. El "comportarse" *real* de las objetividades constituidas por lo pronto receptivamente, las cuales se han integrado a él, es siempre ahí nuestra meta temática final. Pero los juicios predicativos, una vez formulados, tienen una especie de autonomía tan pronto como son producidos, tan pronto como se constituyen en ellos de manera espontánea nuevas objetividades. Se pueden realizar de nuevo, eventualmente volverse a realizar en el contacto comunicativo y en ello tienen su propia manera en que pueden ser llevadas a la evidencia, a la evidencia de la claridad, como intencionalidades, sin que por ello tengan ya que ser capaces de ser llenadas. Ahí se revelan como una región de objetividades autónomas. Y esta autonomía —el hecho de que en el juzgar se pre-constituya una nueva especie de objetividades, es decir, de que los juicios una vez constituidos y las objetividades categoriales en general, prescindiendo de la posibilidad de ser llenados con intuición, lleven una especie de vida propia como meras proposiciones vacías y tengan su inde-

pendencia respecto del estrato inferior, de manera que puedan ser llevados, como mero sentido, a la evidencia de la claridad y convertirse ellos mismos en sustratos de múltiples juicios—, todo ello exige una y otra vez pasar del enfoque recto originario, dirigido hacia las objetividades de sustratos verdaderamente existentes y hacia sus determinaciones y su comportamiento, al enfoque crítico, en que la intención vacía, la mera proposición, se separa del estado de cosas mismo.

El estado de cosas mismo es la idea de la intencionalidad del estado de cosas perfectamente llena, y esta intención se realiza originariamente en la proposición judicativa — en este modo comprendemos aquí la relación ya mencionada arriba (§ 60, pp. 268 ss.), entre estado de cosas y proposición judicativa. La cuestión de hasta qué punto se puede considerar el estado de cosas como un sentido y la de hasta qué punto es un juicio (proposición judicativa) preguntan en el fondo lo mismo. Es decir: la intencionalidad del estado de cosas en cuanto tal es una proposición judicativa, y ésta no es otra cosa que el sentido objetivo en que está supuesto precisamente el estado de cosas mismo. Ahora bien, esta "mismidad" [*Selbst*] del estado de cosas está supuesta en la proposición judicativa no sólo como lo está *toda* mismidad objetiva en un sentido objetivo y que eventualmente está dada como ella misma en él; por el contrario, en tanto se trata de una intención judicativa perfectamente llena, no sólo se *da* en ella la mismidad del estado de cosas (como está dada eventualmente la mismidad objetiva en la intención llena de los objetos de la experiencia receptiva), sino que en primer término es producida: el estado de cosas mismo, en cuanto sentido en la plenitud de la mismidad, se produce en la proposición judicativa enteramente llena, está dado en ella en la forma de la producción espontánea.

En ello observamos que aquí el *concepto del sentido objetivo* se hace ambiguo. Originariamente, el concepto de sentido, tal como se expresa en su contraste con la "proposición", [6] se obtuvo al generalizar de la distinción entre cuali-

[6] Cf. *Ideen*, p. 274.

dad y materia del juicio, en las *Logische Untersuchungen.* De ella resultó, aplicado especialmente al juicio, el *concepto de sentido como "materia del juicio" o "contenido del juicio"* y, distinguiéndose de éste, la proposición judicativa plena, esto es, el sentido con su carácter tético. Esta unidad entre contenido del juicio y carácter tético constituye un concepto más amplio de "sentido" del juicio: [7] la *intención del juicio en cuanto tal,* al que también pertenece el carácter tético como una estructura del noema del juicio. Como la referencia a la "proposición" es ambigua, puesto que se puede entender por ella tanto la proposición simplemente entendida como tal, cuanto la proposición verdadera y llena, el estado de cosas mismo, siempre que nos refiramos a la *mera proposición,* agregaremos: *"proposición tomada como mero sentido",* para indicar así su pertenencia a la región de las intencionalidades en cuanto tales, de los sentidos en un sentido más amplio. Lo que se sustantiva en el proceso del juicio que avanza normalmente no es, entonces, la proposición entre comillas, la intención del juicio en cuanto tal, sino la proposición dejada en su validez, precisamente el mismo estado de cosas supuesto.

§ 70. *La evidencia de lo dado de los estados de cosas como análoga de la evidencia de las objetividades-sustrato que le sirven de base*

A propósito de la relación entre el estado de cosas y los objetos que lo fundan, adviértase todavía lo siguiente.

Cuando por su esencia misma los sustratos que se encuentran en la base no pueden llegar jamás a un estar-dado perfectamente adecuado, como sucede con todas las objetividades reales, donde la anticipación pertenece por su esencia misma al modo de su estar-dado —y un estar-dado perfectamente adecuado es una idea que se halla en el infinito— entonces lo mismo es válido para los estados de cosas que se construyen sobre aquéllos; pues también éstos están dados,

[7] Cf. *Logik,* pp. 192 ss., y respecto al concepto de materia del juicio, el pasaje ya varias veces citado, p. 269.

por su esencia, sólo de manera anticipada. La percepción de los objetos-sustrato que se encuentran en la base es, evidentemente, una conciencia constitutiva originaria; por su esencia, tales objetividades no pueden estar dadas originariamente de otra manera y no pueden hacerse evidentes en su ser más que en el modo de una mismidad indeterminada y que señala hacia una posible determinación ulterior. La conciencia originariamente constitutiva en todas sus extensiones a través de una infinita continuación de experiencias determinantes, no proporciona aquí jamás la mismidad plenamente determinada en sí, la cual es más bien sólo como una idea de la razón, como correlato de un posible sistema de la percepción, idealmente cerrado, polifacéticamente infinito, como unidad de una infinitud que se puede contemplar como posibilidad en procesos de infinitud. Es una mismidad que sólo bajo reserva está preseñalada siempre como realidad mediante una motivación racional y que sólo es posible como un verdadero ser-en-sí bajo condiciones categoriales trascendentales.

De ello, por tanto, participa todo estado de cosas material. Ahí tiene su evidencia, su verdad; pero esto significa que es una condicionalidad originariamente dada, una verdad indeterminada. Está constituido originariamente en la forma de algo indeterminado, pero no como una mismidad en su verdadera determinación: el estado judicativo concreto también es una idea. Así como la percepción que le sirve de base no puede llegar jamás a ser adecuada y así como nunca contiene a la cosa misma sino sólo al sentido de cosa en plenitud como algo que se transforma y amplía constantemente, así *también el juicio de percepción no contiene jamás al estado de cosas mismo,* si entendemos por ello lo que es verdaderamente, lo que el juicio "significa" y lo que en él es lo juzgado. Ningún estado de cosas que en verdad exista y sea relativo a algo real trascendente está dado en forma "adecuada" o, en otros términos: en ningún juicio de experiencia, por saciado que esté él de experiencia, la acción judicativa puede llevar en sí lo verdadero, el estado de cosas mismo.

§ 71. *Las tomas de posición en el juicio como reconocimiento o rechazo. Reconocimiento como apropiación y su importancia para el afán de autoconservación*

Las disquisiciones anteriores han mostrado la conexión en que se encuentran las modalidades del juicio predicativo con las estructuras esenciales de la vida conocitiva en general, los diversos motivos por los que se llega a los juicios vacíos que trascienden lo verificable en la experiencia; ya sea en el modo de la anticipación, como en los juicios que siguen inmediatamente el curso de la experiencia, ya sea trascendiéndola en un modo tal que los juicios se remontan a una experiencia originaria, pero son reactivadas una vez hechos habituales como intenciones vacías. *El juzgar modalizado aparece en todas partes donde el juzgar no tenga la forma de la certeza simple, comprobada inmediatamente en la experiencia.* Aparece como un hacerse incierto o como un restablecimiento de la certeza al pasar por la crítica, la cual produce una nueva verificación en la experiencia, eventualmente una corrección conforme a ella. Cualquiera que sea la forma en que haya surgido un juzgar vacío, ya sea por anticipación de una futura experiencia, que sigue su propio curso, ya sea mediante la reactivación de previas adquisiciones judicativas: la verificación tiene siempre, a fin de cuentas, sólo una posibilidad, a saber, el *retorno a la experiencia auto-dadora [selbstgebende] de los sustratos de juicio.* Toda verificación remite a los sustratos del juicio. El surgimiento de juicios modalizados está siempre en conexión con el juzgar vacío, que trasciende lo que se da por sí mismo, y con la crítica de estas anticipaciones. Así, todas las *modalidades del juicio se deben entender por principio como modos de la toma de posición, como modos de la decisión,* que resultan de la crítica de las intenciones vacías y que se deben comprender en virtud de ella.

En sentido estricto, juzgar es decidirse de este o de aquel modo, por lo que es decisión en favor o decisión en contra de, *reconocimiento* o *rechazo, reprobación.* Esto no debe confundirse con las *modalidades mismas del ser*: con lo simple "existente", con lo que se destaca ya en su mero hacerse patente en el sentido objetivo, con lo "nulo" y a su vez con

lo "no nulo", con el "sin embargo así", que ha pasado a través de una doble cancelación. Todas estas modalidades pueden presentarse ya en la receptividad; el yo no necesita realizar por sí mismo ninguna toma de posición, pero también puede estar motivado a realizarla debido a esas modalizaciones pasivas. En la toma de posición judicativa específica surgen noéticamente el "sí" y el "no", cuyo correlato noemático es lo "válido" y lo "no válido", que aparece en el sentido objetivo y se presenta en él como carácter de la declaración de validez o no validez emitida por el yo. En este sentido específico, pues, el juzgar es el acto del yo de la *positio*, de la *posición* [*Setzung*] en su doble estructura posible: del asentimiento o del rechazo, de la reprobación. Por lo pronto, esto sólo quiere decir que, donde se llega al juzgar sobre la base de una percepción motivadora, dos tomas de posición opuestas resultan posibles y, según el caso, actuales. Aún tendremos que considerar si con ello queda dicho que la posición misma tiene una doble "cualidad" en el sentido de la lógica tradicional.

Estas tomas de posición son *enteramente dependientes*, en cuanto que tienen la base de su motivación en aquello que acontece en la percepción misma, en su transcurso propio y, tal vez, puramente pasivo. La percepción tiene su propia intencionalidad, que aún no alberga en sí nada del comportamiento espontáneo del yo ni de su función constitutiva, ya que más bien está presupuesta para que el yo tenga algo, en favor o en contra de lo cual pueda decidirse. Las dos tomas de posición opuestas están hermanadas una con otra en virtud de la unidad de esta situación motivacional, o bien, en virtud de la unidad surgida de su discrepancia; la decisión *en favor* de una posibilidad, por ejemplo, cuando dos posibilidades estaban en conflicto una con otra, tiene *junto a sí* como correlato la decisión *en contra de* la posibilidad correlativa, si no como algo actual, sí al menos como algo potencial.

Si observamos más de cerca cómo funciona la motivación que se dirige al yo y cómo reacciona ante ello el yo con una afirmación o una negación, tenemos que decir lo siguiente:

El fundamento motivacional para la decisión como un firme poner-en-validez del yo, o bien, para la decisión negativa, es el restablecimiento de la uniformidad de la percepción. La fisura en el conflicto entre las aprehensiones perceptivas que se desplazan unas a las otras ha vuelto a una unidad inquebrantable. El yo ha sido afectado por todo eso; él mismo, en cuanto yo, entra en desacuerdo consigo mismo a *su* manera, se escinde y finalmente vuelve a la unidad. Estaba inclinado a colocarse en el terreno de una de las aprehensiones, es decir, a realizar ante todo *sus* tendencias de expectativa para hacer que se conviertan, desde el centro del yo, en expectativas activas; pero en ello se ve otra vez obstruido, es arrastrado hacia las tendencias de expectativas opuestas y se inclina entonces por la aprehensión contraria. Si se restablece la unanimidad de la percepción, si de nuevo está al salir [*in Abfluss*] una percepción única en su forma normal, se resuelve el conflicto interno del yo consigo mismo. El yo ya no puede inclinarse ora hacia un lado ora hacia el otro; la aprehensión suprimida, con sus tendencias intencionales suprimidas, en particular sus expectativas vivamente pre-dirigidas, aunque canceladas, ya no se puede realizar. Aquí el yo no sólo tiene como campo de realización el libre horizonte de expectativas y la intencionalidad establecida ahora con unanimidad: se sitúa también activamente sobre este terreno y se apropia lo dado de manera unánime como aquello que simplemente es. El "reconocimiento" es lo que realiza una peculiar *apropiación* o *fijación* y, con ello, una fijación del ser que para mí tendrá validez duradera de aquí en adelante. El yo se apropia así de manera eficaz y con afanosa actividad, una adquisición, es decir, un conocimiento duradero, y ello en forma consciente. Pues en la esencia del declarar como válido, del llamado reconocimiento que realiza el yo, consiste que aquello que se le agrega ahí como válido para él tenga el carácter de lo válido *en adelante*, de lo válido en forma duradera en el futuro; es decir, de algo válido que penetra en un horizonte temporal del yo conscientemente abierto. Lo que asentamos como válido al juzgar positivamente, lo entendemos así como algo que para

nosotros está firme de aquí en adelante, como algo fijo para el futuro, y precisamente como lo que es o como lo que es así.

Y ello no como un acontecimiento aislado, sino que, como en la vida práctica en general, se organiza una unidad también en la vida activa del conocimiento, por más que transcurra siempre en empeños actuales particulares. *Todas las certezas se organizan en la unidad de una certeza* y, correlativamente, todo lo que para mí es se organiza *en un mundo,* con el que se relacionan en cada caso las líneas particulares de un afán transformador, de un afán operante en el más amplio sentido, que incluye también la praxis del conocimiento. Toda modalización de una certeza se refiere al sujeto del mundo, se refiere juntamente al sistema entero de la certeza, significa una obstrucción en la praxis progresiva, en cuanto que lo ya realizado vuelve a ser puesto en tela de juicio y así el progresar no es libre. Como consecuencia de esto, a toda creencia, a toda toma de posición va adherido *un interés práctico.* Toda modalización en el sentido del hacerse incierto es algo así como el cambio de una perfección (de algo ya logrado, que se constituyó en el afán cumplido) a la forma de la imperfección, a la forma particular de lo dudoso, etcétera, y, en el sentido más amplio, a una supresión de la certeza. Así, toda modalización adopta necesariamente la forma de un afán positivo que tiende a una correspondiente certeza. A través de la vida del juicio, por lo pronto ya de todo yo individual, va el afán de consecuencia judicativa en el más amplio sentido, de conservación de la uniformidad del juzgar. Es decir, modalización no es meramente un fenómeno que afecta a los objetos y al mundo objetivo y práctico en su *carácter de ser,* sino que el sujeto que juzga es *afectado personalmente,* cuando se ve obligado a abandonar una certeza de juicio (y, así, una certeza de creencia en general). *El afán de consecuencia judicativa y de certeza es, por consiguiente, un rasgo en el afán general del yo por auto-conservarse.* Se conserva cuando puede permanecer en sus tomas de posición, en sus "valideces", en su "es realmente", "es válido y bueno". Frente

a cada trastorno de esta autoconservación reacciona con un afán que es, a fin de cuentas, un afán de certezas no modalizadas, entre ellas las certezas judicativas. Baste lo anterior acerca de la importancia más general de las modalizaciones y del afán de certeza.

§ 72. *El problema de la "cualidad" del juicio; el juicio negativo no es forma básica*

¿Qué sucede ahora en la decisión con la aprehensión opuesta que resultó aniquilada? Naturalmente se conserva todavía de modo retencional; el yo estaba antes atraído hacia ella y quizá ya se había inclinado por ella con preferencia. Es más, puede ser que precisamente esta aprehensión haya sido antes concordante en la forma de una percepción normal y se haya realizado a partir del yo como contemplador de la cosa que supuestamente es. Motivos afectivos para dirigir la mirada también en esta dirección o volver a dirigirla a ella están, pues, presentes. Pero aquí el yo responde con un *rechazo*, con una *declaración de invalidez*. Ésta se vuelve, evidentemente, o contra una declaración anterior de validez o contra una mera inclinación hacia ella, es decir, ya contra una toma de posición, ya contra la tendencia a una toma de posición y contra el resultado final de la confirmación. Con esto resulta claro que *las tomas de posición afirmativa y negativa, de reconocimiento o rechazo, no representan sencillamente dos "cualidades" equiparables*, como por ejemplo, en la esfera de los colores, rojo y azul; y que, por lo tanto, *no encaja aquí de ninguna manera el hablar de cualidad*. La *negación por el yo es un poner fuera de validez* y ya en esta expresión se insinúa el *carácter intencional secundario*.

Es un *error fundamental de la lógica tradicional* que, sin aclarar el sentido en que se puede hablar de las formas básicas del juicio, estableciera tales formas e hiciera aparecer entre ellas ante todo la negación (el juicio categórico negativo). Frente a ello debe subrayarse que ya no es lícito hablar de una *serie* de formas básicas. *Existe sólo una forma básica*, que es el *juicio categórico* simple "*S* es *p*" (el positivo y,

de ningún modo, el de "reconocimiento"). Dicho juicio tiene sus formas esenciales que, sin duda, pueden designarse en un cierto sentido *también* como formas básicas, a saber, en cuanto particularizaciones esenciales de la forma originaria. Sin excepción son variantes, lo cual, según vimos, es válido también ya para el reconocimiento; son variantes y, en este sentido más amplio, modalizaciones de la forma originaria simple.

Aquí se destaca un punto de vista sumamente importante para todo concepto lógico del juicio. Hemos caracterizado la decisión-en-favor-de . . . mediante el tomar-posesión-de, mediante la apropiación como válida y firme para el futuro. La decisión-en-contra indica que tal validez, en cuanto exigida a nosotros de alguna manera y eventualmente hecha nuestra antes, es rechazada — así como encontramos algo semejante en otros actos, por ejemplo, cuando rechazamos una decisión al cambiar la circunstancia que la motiva o cuando nos enfrentamos a una inclinación de la voluntad. Pero a la negación como decisión-en-contra . . . le corresponde lo "inválido", lo que, con un leve desplazamiento del enfoque mismo, llevamos de nuevo a una validez, es decir, juzgando positivamente, podemos convertirla en una confirmación. El no, o también el nulo [*Nichtig*], se integra entonces en el contenido de la confirmación. De acuerdo con esto se puede concebir el *concepto del juicio* también de manera que abarque *exclusivamente la actividad que confirma el ser* y en ella el nulo como un momento de su contenido, por así decir, como un no-ser que es. En efecto, la lógica y la ciencia reducen todo a juicios confirmativos y lo hacen con una buena razón. Por mucho que se niegue, en los enunciados teóricos no se halla nada de la negación, sino que confirman ora un ser-así ora un no-ser-así, etcétera. Según esto, el concepto de juicio preferido es aquel que conoce sólo *una* "cualidad": la confirmación como válido. Naturalmente, esto no cambia el hecho de que el decidirse mismo no sea de *una* modalidad, sino que transcurra en modalidades contrarias, por más que el interés, al que sirve la lógica, se dirija exclusivamente a confirmaciones, a afirmaciones.

§ 73. *El juicio de existencia y el juicio de verdad como tomas de posición judicativas de nivel superior con sujeto de juicio modificado*

Los casos más sencillos de tomas de posición judicativas —las de reconocimiento y las de rechazo, las que ponen en validez y las que ponen fuera de validez— son aquellos en que la toma de posición se construye inmediatamente sobre las síntesis pasivas de la uniformidad y de la discrepancia y sobre su crítica, tal como aparecen en la receptividad de la percepción. Pero, si se han formulado ya juicios predicativos, si todavía están vivos y son reactivados para aparecer luego con la pretensión de verificabilidad conforme a los sustratos y estados de cosas entendidos en ellos, entonces la transición al enfoque crítico en que se prueba el derecho de esta pretensión dará motivo a una forma particular de toma de posición judicativa: a la forma del *juicio de existencia* y del *juicio de verdad.* No toda afirmación o negación predicativas incluyen ya, por tanto, un juicio de existencia. Esto ocurrirá más bien cuando el sentido objetivo, en el que lo-que-es fue significado en cada caso por nosotros, resultó objetivado él mismo como tal. En los juicios de existencia y luego también en los juicios sobre verdad predicativa se trata, según esto, de *tomas de posición judicativas de un nivel superior* y no sólo, como ocurre con los reconocimientos y rechazos simples, de una fijación predicativa del resultado de la auto-corrección, que se produce continuamente en la experiencia pre-predicativa. El juzgar en este nivel superior del enfoque específicamente crítico no podrá ser, por ende, un juzgar determinativo y relacionante simple (en cuanto juzgar sobre sustratos simples) ni tampoco uno que tenga por sustratos puras significaciones en cuanto tales, a manera de objetos de una región propia, que deberían ser determinados ahora de acuerdo con su contenido; más bien se pondrán en relación en él ambas clases de juicios en forma peculiar, lo cual proporcionará juicios de una índole particular.

En la transición simple determinante e identificadora, que va de un juicio a otro, aquello que se sostiene en identidad y que coincide de manera permanente consigo mismo en sus determinaciones cada vez nuevas, es el *objeto absolutamente,*

el objeto-acerca-del-cual tratan todos estos juicios. Tal objeto "existe" realmente cuando se logra llenar las intenciones judicativas con una intuición que da originariamente. En caso contrario, siguen siendo intenciones vacías, "meras proposiciones" a las que no corresponde nada "real". El objeto en cuanto la mismidad aparece en intuiciones que dan originariamente; y si es individual, aparece en percepciones. La actividad perceptiva que llena progresivamente, el tránsito de la percepción a un cumplimiento identificador, es un proceso de la producción de la mismidad para el objeto de la percepción, de la mismidad como el *telos* último, hacia el cual se dirige toda actividad judicativa. A lo largo de todas las formulaciones de proposiciones va la intención hacia la mismidad, de tal modo que cada estructura es una proposición que tiene su *telos* en el evidente estar-dado, en el estar-dado de la estructura en el modo de la mismidad. En el proceso que avanza se realiza continuamente la síntesis de la coincidencia respecto de los sentidos que se hacen conscientes como idénticos, como uno y lo mismo, y una síntesis de coincidencia sobresaliente es aquella que va llenando y que en cuanto tal verifica en la mismidad.

Así ocurre en la determinación predicativa y pre-predicativa originaria, que se desarrolla en línea recta. Lo significado en cuanto tal entra en coincidencia identificadora con la verdadera mismidad, sin que nos dirijamos temáticamente a esta síntesis de la identificación. Mas, si pasamos ahora al *enfoque crítico,* entonces todas las proposiciones están frente a nosotros como meras intenciones, pero como intenciones que tienen la pretensión de llevar en sí la verdadera mismidad como un sentido que llena. Para nosotros son proposiciones; en ellas, en cuanto proposiciones, distinguimos el mero sentido o, en términos predicativos, el "contenido del juicio" (la materia del juicio) y el carácter tético,[8] y nos *dirigimos ahora a la síntesis de la identificación, que aparece entre el sentido y la verdadera mismidad* — en la medida en que el sentido es precisamente un sentido capaz de llenarse. En forma muy general decimos entonces: "a este sen-

[8] Con relación a los conceptos de "sentido" y "proposición", cf. *supra,* pp. 315 s.

tido le corresponde un objeto — el sentido es un sentido válido"; o "a este sentido no le corresponde un objeto — es un sentido no válido". *Así, pues, predicamos del sentido el "ser"*. Éste es el *juzgar existencial originario*.

No está aquí a discusión la evidencia fenomenológica de que nuestro juzgar alberga en sí la proposición como sentido y de que este sentido se asentó en el modo de "lo-que-es". Esto más bien lo presupone aquella *reflexión sobre lo significado en cuanto tal,* que se mencionó arriba y que no pregunta por la posible identificación con su verdadera mismidad. Por otra parte, este enfoque se debe distinguir también de la *reflexión noética,* en la que la que la unidad noemática de la proposición judicativa con su sentido se presenta como unidad de multiplicidades noéticas. En este enfoque nos encontramos *aquí* al practicar lógica trascendental y demostrar todo esto. Cuando *juzgamos existencialmente,* en cambio, asentamos el predicado existencial de la misma manera como en general asentamos un predicado (que no es predicado de una proposición como sentido). Significamos el existir y al significarlo nos orientamos hacia un "ser verdadero", tal como lo hacemos en cualquier otro significar judicativo. Para ser más precisos: aquí nos dirigimos a la síntesis de la identificación, en la que se destaca precisamente "lo-que-es en verdad".

El juicio de existencia *"A es"* —por ejemplo: este objeto, determinado por nosotros antes como casa y significado en cuanto tal como algo que es, existe— quiere decir, pues, *el sentido "A" tiene una realidad correspondiente.* En el juicio existencial se *predica,* por lo tanto, *acerca del sentido.* Esto era inaceptable mientras se consideraba el sentido como un momento real del acto. Pues entonces surgía la insalvable dificultad de que para la realización del juicio existencial evidentemente no es necesaria una alteración tal de la toma de posición frente al juicio categórico, que designamos como reflexión (noética) sobre el acto y los momentos del acto. Conservamos la orientación objetiva en cuanto que no nos preocupamos más del acto en su aspecto noético.

Al juicio de existencia: "el objeto (estado de cosas) existe", en el que se juzga sobre el mero sentido, sobre la "mate-

ria" de la proposición, corresponde el *"juicio de verdad"*: "la proposición es verdadera". Tenemos aquí como sujeto la "mera proposición", lo juzgado en cuanto tal, es decir, el sentido del juicio con su carácter tético (siendo esta proposición la misma, ya sea que realmente juzguemos o que nos insertemos dentro de un juicio; es una proposición *posible*). Si pasamos después a la visión correspondiente, entonces el juicio real, la significación del estado de cosas coincide con el estado de cosas mismo y experimenta su "afirmación". El estado de cosas "existe", es un estado de cosas que es realmente — de modo correlativo, la proposición (en la que llega a asentarse) es una proposición verdadera.

Naturalmente, podemos encontrarnos repetidas veces con la mismidad en el curso de las percepciones, sin interesarnos por ni dirigirnos hacia los enunciados existenciales o los enunciados de verdad. Pero, si nos dirigimos a ellos, lo decimos; y, por cierto, antes de la correspondiente identificación se encuentra la relación entre lo asentado y la mismidad, entre la proposición objetiva y su original. Pero lo asentado es el puro sentido objetivo, sin que participemos en la tesis. Del mismo modo podemos identificar algo propuesto "hipotéticamente" en forma experimental con la mismidad y juzgar ahora: X es real o no es real. Al "objeto" noemático corresponde el "objeto mismo" de la conciencia del original. *El juicio de existencia es juicio sobre la base de la identificación del objeto significado como tal* (del sentido objetivo) *con el original,* y dicho en forma negativa: de la identificación bajo conflicto.

El *juicio de verdad,* por otra parte, juzga del lado del sujeto sobre la proposición objetiva como idea de una posible afirmación [*Setzung*], *tomando la proposición como sentido.* Decimos de él que es "verdadero", que concuerda con el objeto, con el estado de cosas mismo. Pero el objeto mismo, el original, por su parte, no solamente es algo idéntico de actos originales reales, sino que es una *idea,* ya que es idéntico para todos los actos posibles, que coincidirían como original con cualquier acto semejante. Dado el caso, al enunciar sobre la verdad dirigimos nuestra mirada hacia una identificación recién realizada en la mismidad, esto es,

hacia una proposición objetiva, es decir, lo asentado en cuanto tal, y hacia la mismidad que tenemos en el original.

En caso de que expresemos el juicio sin un estar-dado real, la afirmación sobre la relación de concordancia queda hecha como sobre cualquier otra relación y, como cualquier otra afirmación, ésta tiene su verdad objetiva y la relación misma tiene su ser real. De ello nos podemos convencer. Ello pertenece *a priori* a toda proposición, pues toda es verdadera o falsa.[9] Así pues, *los juicios verdaderos tienen su función fundamental específica,* en cuanto que todos los demás juicios presuponen y exigen su comprobación. Así pues, en todo enunciado sobre la verdad de las proposiciones predicativas tenemos la relación de la proposición como la idea de una posible afirmación judicativa [*Urteilssetzung*], con el original de la proposición, es decir, con su verdad, que está dada en una conciencia original, que se llama conciencia *evidente.* Entonces también la concordancia es evidente como base del juicio; la proposición es verdadera, concuerda con su verdad, con su mismidad original. En caso contrario es falsa, está en conflicto con la proposición original.

§ 74. *Distinción entre las predicaciones de existencia y las predicaciones de realidad*

a) *El origen de la predicación de realidad*

Las predicaciones de existencia que tienen su contraparte en las negaciones [*Negaten*] de la existencia, no se deben confundir con las predicaciones de realidad, que tienen su contraparte en las predicaciones de la irrealidad, de la ficción. A esta distinción nos dedicaremos de ahora en adelante.

Antes partimos de la experiencia, cuyo terreno fue presupuesto hasta ahora como pre-dado. Todo lo simplemente dado en una experiencia normal es aceptado simplemente como realidad en las predicaciones normales con base en la experiencia; no es puesto bajo el *concepto de "realidad".* Es puesto bajo conceptos que determinan lo real dentro de

9 Con relación a los supuestos y a las limitaciones necesarias de esta *tesis de la posibilidad de decisión* de toda proposición, cf. *Logik,* §§ 79 ss, pp. 174 ss.

la conciencia no reflexiva. *En el enfoque natural no existe por lo pronto* (antes de la reflexión) *ningún predicado "real", ningún género "realidad"*. Sólo cuando imaginamos y pasamos del enfoque de la vida en la fantasía (o sea, de la cuasi-experiencia en todos sus modos) a las realidades dadas y, si al hacerlo, trascendemos la casual fantasía individual y lo imaginado en ella, tomándolos como ejemplo de una fantasía posible en general y de ficciones en general, nos nacen entonces los conceptos de ficción (o, también, fantasía) y, por el otro lado, los conceptos de "experiencia posible en general" y "realidad".

La ficción es aquí el objeto asentado a partir de la experiencia y de su terreno, de un imaginar experimentado, es decir, es su objetividad intencional en el modo en que precisamente es imaginada. Del sujeto que imagina, el cual vive en el mundo de la fantasía (del "soñador"), no podemos decir que asiente las ficciones como ficciones, sino que tiene realidades modificadas, realidades-como-si. El carácter de como-si depende siempre de que el yo sea un yo que "experimenta", de que realice actos de primer nivel, no modificados, y entre tales actos tenga en su conciencia interna fantasías, cuyos objetos tienen luego el carácter modificado. *Sólo el que vive en la experiencia y a partir de ella "se introduce" en la fantasía,* al suceder lo cual lo imaginado contrasta con lo que se experimenta, *puede tener los conceptos de ficción y realidad.* Ciertamente tenemos que decir: antes de todo concebir existe ya el contraste; las realidades experimentadas en el primer nivel y las realidades de nivel superior que se constituyen en ellas, forman su necesario nexo de realidad; de él se sale todo lo imaginado, que en cuanto tal está precisamente fuera de contexto y que como pieza ficticia del mundo se contrasta con el mundo experimentado, lo cual funda una relación propia entre lo real y lo modificado (pues no podremos hablar de un contraste propiamente dicho).

En la confrontación tenemos una comunidad general de esencia: "objeto" aquí y "objeto" allá, e igualmente en ambos lados lo individual, la extensión en el tiempo — en suma, todo lo predicable. Pero los "objetos" de la fantasía son

"apariencia" dentro del mundo de los objetos simplemente. Son lo que son sólo como correlatos de actos referidos simplemente al yo, a sus objetos y vivencias. Por tanto, también el objeto entre comillas se ha modificado en la fantasía: se encuentra entre dobles comillas.

b) *Las predicaciones de existencia se dirigen a sentidos; las predicaciones de realidad, a proposiciones en cuanto sujetos*

¿Cómo se entienden, pues, las formas enunciativas: "*A* es una realidad" o "es real", y: "*A* es una ficción", "es irreal", en contraste con las predicaciones de existencia: "*A* existe", "*A* no existe"?

Decimos, por ejemplo, con referencia a cosas, hombres o paisajes experimentados, que son cosas reales y, con referencia a las cosas de la fantasía o a las representadas en la imagen que las finge, que son hombres, cosas, etcétera, fingidas, irreales. Debe notarse que esto no vale sólo para experiencias y para juicios de experiencia en el modo de la certeza y, hablando correlativamente, con relación a un ser absolutamente, sino también con relación a las modalidades del ser: "es posible, cuestionable, etcétera". Si permanecemos en el terreno de la realidad de la experiencia, es decir, si experimentamos realmente y tenemos, pues, una realidad en el modo de la certeza, desde la cual se derivan conflictos, dudas, suposiciones y probabilidades, todos ellos son realidades, posibilidades *reales*, suposiciones *reales*, etcétera. Si, en cambio, asistimos a la representación teatral de una nueva obra, resultan "en la imagen", "en la obra", en la ficción que se representa, suposiciones acerca de la acción futura del protagonista, probabilidades, dudas que, por consiguiente, tienen todas ellas el carácter modificado de la ficción.

Cada enunciado normal se efectúa en el modo de la realidad, por lo que el anormal se halla entre comillas o requiere de la referencia a las circunstancias del enunciado, en virtud de las cuales resulta inteligible la modificación del sentido. Esta modificación no es un cambio del sentido semejante al que se produce *dentro* de la conciencia de realidad —pues

en ella sólo tenemos sentido en el modo "real"—, sino una modificación que otorga al sentido mismo el carácter de la ficción.

Dentro de la conciencia de realidad el sentido se encuentra para nosotros ahí como siendo cierto o probable, siendo supuesto, y acerca de él se predica: "*A* existe", "*A* es supuesto", etcétera. Si se cancela el sentido, si no se puede llevar a cumplimiento, sino que resulta en conflicto con otro sentido en cuanto que no es, y conforme a ello se juzga: "*A* no es", no se indica con ello que *A* es una ficción, un objeto de la fantasía; más bien es y permanece objeto de la experiencia, pero precisamente cancelado, incapaz de ser llevado a una verificación realizadora sobre el terreno de la certeza continua de la experiencia. Que la distinción entre existencia y no existencia se halla en un plano enteramente diverso del de realidad y fantasía, se manifiesta en el hecho de que *también sobre el terreno de un contexto unitario de la fantasía* se pueden efectuar *tales cancelaciones*. Podemos hacer intentos imaginativos a los que, por no pertenecer a la unidad de nuestro mundo de la fantasía hasta ahora sostenida, se les pone la marca de nulidad. Como todo lo que se presenta en la experiencia y en el mundo reales tiene aquí su paralelo en el como-si, así también lo tiene la existencia y la no-existencia. Hay una *cuasi-existencia* en el terreno unitario de un mundo de la fantasía y también una *cuasi-no-existencia* y juicios existenciales referidos a ella.

De lo anterior resulta: *en la predicación acerca de la realidad y de la ficción no es sujeto el mero sentido*, la mera materia judicativa, como sucede en el juicio existencial, sino el sentido asentado como cierto, probable, supuesto o no siendo, es decir, la *proposición*. Ésta es el sujeto de los predicados opuestos "real-ficticio". A todo enunciado absolutamente que nosotros formulamos (o que es adoptado así por nosotros) le corresponde una "proposición" enunciativa y ésta, en cuanto correlato de un juzgar real, en el carácter en que está consciente ahí, es precisamente real. Se llama "real" en contraste con las proposiciones enunciativas que en la forma de cuasi-juicios (juicios como-si) están dadas en las "ficciones" y se pueden derivar de ellas.

§ 75. *Las predicaciones de realidad y las predicaciones de existencia no son predicaciones determinativas*

El objeto simplemente equivale en el habla común a objeto real. *Los objetos no reciben ninguna determinación mediante el predicado "real".* Los objetos reciben determinaciones, esto es, conformes con la experiencia, en actos experienciales; los objetos asentados se determinan en la experiencia o están conscientes determinados así en actos experienciales y son aprehendidos como sujetos en explicaciones y predicaciones de la experiencia, y su deteminación (que es experimentada en la experiencia) es la adecuada, etcétera. El predicado "real" no determina al objeto, sino que dice: no estoy imaginando, no realizo una cuasi-experiencia ni una cuasi-explicación y predicación, y no hablo acerca de ficciones, sino acerca de objetos que están dados conforme a la experiencia. De este contraste depende que se juzgue sobre objetos entrecomillados, sobre proposiciones objetivas, precisamente sobre "objetos de la experiencia" en cuanto acervos de sentido de la experiencia frente a aquellos de la fantasía que se presenta dentro de la experiencia, o sea, de la ficción. Si tenemos el "mismo" objeto en la experiencia y el "mismo" objeto en la fantasía o como ficción, tendremos de ambos lados la misma esencia de sentido, pero éste, naturalmente, no es el sujeto de la predicación; sino que, por un lado, el sujeto es el sentido con validez real, es decir, la proposición tomada de la experiencia o, mejor dicho, que vive en ella y que ha sido captada en reflexión noemática, y por el otro, es sujeto el sentido de la ficción, tomado de la fantasía y encontrado como correlato de la fantasía en reflexión noemática, con su cuasi-validez, es decir, la proposición de la fantasía. Cuando decimos "X es una realidad", una proposición es ordenada dentro del ámbito de la realidad y la otra dentro del de la ficción.

Al ser designado como realidad, el objeto, por ejemplo, una casa, no recibe una "determinación" en sentido propio, no recibe una determinación que lo explique más de cerca. Por ejemplo, el objeto determinado como casa (lo asentado en la conciencia experiencial) es reducido a su proposición. En la reflexión noemática se aprehende la significación

"casa" y se clasifica dentro del género "proposición real". El asentamiento "casa" se sigue realizando o puede permanecer realizado; decimos entonces: la casa es, en lo que respecta a su proposición, una realidad. No quiere esto decir, pues, que la casa pertenece a la clase de objetos que son reales, como si existiese una clase de objetos que no son realidades —toda clase de objetos es una clase de realidades—, sino que las proposiciones de la experiencia, las proposiciones no modificadas, tienen frente a sí proposiciones de la fantasía, que son reflejos de las proposiciones reales, proposiciones a las que les corresponde el predicado de la ficción.

Algo análogo, naturalmente, se puede decir *también con relación a predicaciones existenciales*. Tampoco ellas son, en sentido genuino, predicaciones determinativas; no juzgan acerca de objetos sobre los cuales parecen hablar, acerca de objetos del ámbito del que se está hablando en una relación concreta, en lo cual surge la motivación para las predicaciones existenciales. Más bien, puesto que sus sujetos son sentidos del objeto y no los objetos mismos, con el predicado "existiendo" [*seiend*] se les agrega una determinación a *aquéllos* y no a los objetos. De este modo no son, pues, determinativas, como las predicaciones simples.

§ 76. *Transición a las modalidades en sentido estricto. La duda y la conjetura como tomas de posición activas*

Volvamos ahora nuevamente a las modalidades del juicio, entre las que no debemos contar las predicaciones de realidad. Con las tomas de posición judicativas estudiadas hasta ahora, las del reconocimiento y del rechazo, no se ha agotado de ninguna manera el campo de las modalidades. Más bien resulta claro que también las modalidades en sentido estricto, aquellas en que la certeza deja de ser certeza y que hasta aquí sólo habíamos tenido a la vista en el campo de la receptividad (cf. § 21 b-d), han de tener su correspondencia en el nivel superior.

También a la conciencia de la duda y de la posibilidad, que aparece ya en la receptividad con la vacilación de las aprehensiones perceptivas, le corresponde un comportamien-

to activo del yo, por lo pronto aquel que designamos en sentido propio con la palabra "*dudar*" ("dudo si es así o así"). Ya no se trata aquí del mero fenómeno de la escisión de la percepción, sino de un *desacuerdo del yo consigo mismo*, aunque esto sucede evidentemente sobre la base de la motivación de aquellos acontecimientos pasivos. El yo está ahora en desacuerdo consigo, está en escisión consigo, en cuanto se inclina a creer a veces así, a veces de otro modo. Esta inclinación significa, pues, *no solamente el rasgo afectivo de las posibilidades atrayentes*, sino que me atraen *a mí* como siendo [*seiend*], y a veces estoy en favor de una, a veces en favor de la otra en el modo de un decidirme; a veces le otorgo validez a la una, a veces a la otra en una toma de posición activa, aunque constantemente obstruida. Este estar-en-favor-de del yo es motivado por el peso de las posibilidades mismas. De ellas, en cuanto atracciones, parte una tendencia a juzgar, la que yo sigo activamente por un trecho, lo cual implica que realice en su favor algo así como un momentáneo decidir-me. Pero luego me quedo precisamente detenido en virtud de la pretensión afectiva de las posibilidades opuestas. También esta pretensión quiere ser escuchada y me hace inclinarme a creerla. Este *inclinarse como una motivación al acto*, una inclinación a actuar, como un sentir-se-atraído para juzgar de esta o de aquella manera, pertenece a los fenómenos del tratar de alcanzar, del tender, del afanarse en sentido amplio, y se debe diferenciar de la toma de posición de yo, del acto de juicio realizado tal vez sólo momentáneamente (como en la duda activa), en el cual tomo partido por uno de los lados. Hacia el otro lado *debemos distinguir conceptual y concretamente la inclinación judicativa respecto de la atracción afectiva*, de la posibilidad atrayente que la motiva, aunque en muchos aspectos ambas están estrechamente entrelazadas. La toma de posición dubitativa activa, en la cual me sitúo sobre el terreno de una de las posibilidades que se me ofrecen en ella, cediendo alternadamente a una de las inclinaciones opuestas, se caracteriza por estar obstruida. La obstrucción no es aquí una mera privación, sino un modo del fenómeno de una decisión obstruida, precisamente de una decisión que se quedó detenida

en el camino. Al realizarla, el yo sigue en cierto modo la inclinación por un trecho, pero no llega al término de la firme decisión respecto a lo que cree. Del mismo modo son decisiones negativas obstruidas las decisiones de rechazo del yo, que se dirigen contra las otras posibilidades en semejantes situaciones motivacionales.

De la toma de posición dubitativa se debe distinguir la del *suponer* o del *considerar como probable,* que aparecerá cuando una de las posibilidades que atraen adquiere la preponderancia, cuando aumenta lo que habla en su favor. Si recorremos las posibilidades de diferente peso, puede el peso mayor motivar una decisión en favor de una de ellas, motivar una especie de reconocimiento preferente, el cual no por ello implica ya una confirmación, una aserción de que algo es absolutamente. En la conjetura en cuanto toma de posición del yo, que se debe distinguir de las atracciones pasivas y afectivas, nos situamos de un lado, en cierta manera nos decidimos por él, pero de modo tal que dejamos valer también el otro lado, aunque con peso menor. Esta decisión en la forma de la conjetura puede experimentar cada vez nuevos fortalecimientos, por ejemplo, porque al aclararse las tendencias y las posibilidades opuestas, se destaca cada vez con mayor precisión su relativa debilidad y su preponderancia, o porque aparecen nuevos motivos en pro, que refuerzan el predominio. Pero también puede suceder, a la inversa, que el predominio se reduzca. Así, la conjetura misma tiene su *dimensión de fuerza,* que está condicionada esencialmente por la "fuerza" de las *atracciones* en que se basa, y esta fuerza puede disminuir o aumentar. La decisión de conjetura permanece independiente, en cuanto decisión, de estas fluctuaciones de la fuerza, mientras se siga manteniendo el predominio de un lado; la decisión conserva este sentido: "supuestamente (posible, probablemente) es *A*". Pero, si la fluctuación se propaga hacia el otro lado, correspondiendo el predominio a veces a este, a veces al otro lado, entonces la suposición vuelve a convertirse en duda.

El correlato negativo de la suposición es, naturalmente, el considerar-como-improbable, con lo que se significa de nuevo una especie de rechazo, pero no una absoluta negación.

Evidentemente, lo que se ha expuesto acerca de las predicaciones de existencia y acerca de las predicaciones de realidad, es válido también para las predicaciones que resultan aquí, como "*A* es posible, presumible", etcétera: *tampoco ellas son predicaciones determinativas.*

§ 77. *Los modos de la certeza y el concepto de la convicción. Certeza pura e impura, presuntiva y apodíctica*

Otra forma de la toma de posición frente a diversas posibilidades supuestas es la de tomar partido por una de ellas y cerrarse internamente frente a las otras. En ello se produce ya una decisión en el sentido de la certeza dóxica, una comprobación, una aserción, pero impura, por así decir, enfermiza; es una decisión con mala conciencia lógica — a diferencia de aquellos casos donde esta firme decisión de la creencia es motivada a partir de la cosa misma, de una experiencia uniformemente constituida o de la cancelación de las posibilidades contrarias. Esto revela que *la certeza de la toma de posición de reconocimiento o de rechazo tiene ella misma sus modos de pureza o impureza,* de perfección o imperfección. La impureza existe siempre allí donde operan todavía afectivamente otras posibilidades supuestas, aunque nos decidamos con certeza por una de ellas. En un asentamiento [*Setzung*] inquebrantable llevamos a cabo el "así es". Mas también puede suceder que, mientras estamos del todo ciertos, del todo "seguros", algo habla en contra del ser-así; que otro ser se halla frente a nosotros como posibilidad supuesta. Tales atracciones pueden tener diferente *peso,* pueden ejercer una atracción mayor o menor, pero no nos determinan; nos determina en la creencia sólo una de las posibilidades por la que estamos decididos, por la que nos hemos decidido eventualmente antes en un proceso, al pasar por la duda y la conjetura. En este estado de cosas tiene sus raíces un *concepto de convicción y de fuerza de convicción.* La fuerza de la convicción corresponde al grado de la pureza o perfección de la certeza.

Estos *grados de fuerza de la convicción* tienen su análogo en los *grados de fuerza de la conjetura* que se mencionaron.

De acuerdo con ello, también la conjetura puede tener en cierto sentido *sus* modos de certeza pura e impura. La toma de posición de la conjetura es una toma determinada, cuando aquello por lo que toma posición está consciente como fuerza de posibilidad que predomina con certeza, de tal manera que no haya atracciones opuestas que tiendan contra este predominio. También aquí existe algo así como tomas de posición conjetural con mejor o peor conciencia lógica: con mala conciencia cuando, debido al peso de las posibilidades atrayentes, se justificaría más bien una duda que una toma de posición conjetural en favor de uno de los dos lados, es decir, cuando los contrapesos no han encontrado una debida consideración. En otro respecto, desde luego —sobre la base de un diferente concepto de certeza y, en correspondencia, una diferente distinción entre certeza pura e impura— se puede designar la certeza de conjetura *en cuanto tal* como certeza impura.

De estos modos de la certeza hay que distinguir estrictamente el modo de la *certeza "presuntiva", "empírica"*, que tiene junto a sí el *modo contrario de la certeza apodíctica*. Aquel primer grupo de modos de la certeza se refieren al campo de las posibilidades atrayentes, de las que hemos llamado problemáticas, esto es, de las posibilidades en favor de las cuales habla en cada caso algo. En cambio, siempre que tenemos certezas que se refieran a campos libres [*Spielräume*] de posibilidades *abiertas*, hablaremos de certezas presuntivas empíricas. De este modo, toda percepción externa lleva consigo en cada momento, dentro de la certeza de pre-indicación [*Vorzeichnung*] general, un campo libre de particularizaciones, a favor de las cuales nada habla en su particularidad. Podemos decir también que lo mismo habla en pro de todas las posibilidades abiertas de un campo libre, que todas son igualmente posibles. En ello estriba que no hable *a favor de* una, nada que hable *en contra de* la otra. Aquí no se excluye el no-ser; es posible, pero no motivado. Por consiguiente, la certeza de una experiencia externa es siempre una certeza, por decirlo así, sujeta a rescisión, presuntiva, aunque se confirme una y otra vez en el proceso de la experiencia. Según esto, *no debe confundirse esta certeza*

presuntiva comprobada con una mera conjetura, que tiene junto a sí atracciones contrarias, en favor de las cuales también habla algo; e igualmente no se la debe confundir con la *probabilidad,* que expresa la superioridad de un predominio preponderante y tal vez sopesado de manera intuitiva y, en ciertas circunstancias, muy poderoso.[10] (La visión [*Einsicht*] de que la certeza del mundo de la experiencia externa es meramente presuntiva no significa, por lo tanto, en modo alguno que sea una mera conjetura o probabilidad.)

El modo opuesto de la certeza presuntiva es el de la *certeza apodíctica, absoluta.* Ésta implica que el no-ser está excluido o, de manera correlativa, que es absolutamente cierto. No existen aquí posibilidades contrarias abiertas, no existen campos libres [*Spielräume*], y así al concepto de la certeza absoluta corresponde el de la *necesidad* — una modalidad más del juicio predicativo. Pero, como en el contexto presente examinamos la génesis de los modos del juicio a partir de la experiencia y, preferentemente, de la experiencia externa, es claro que aquí no podemos encontrarnos con el origen de esta modalidad.

§ 78.[a] *Pregunta y respuesta. El preguntar como afán de decisión judicativa*

En el ámbito de la certeza modalizada tiene su origen también el fenómeno del preguntar y se halla en estrecho contacto con la duda. Igual que ésta, aquél tiene su motivación original en acontecimientos de la esfera pasiva. En ésta, a las dos intuiciones divididas en el conflicto intencional corresponde la fluctuación disyuntiva de las aprehensiones; en la unidad del conflicto *A, B, C* se hacen conscientes y se unifican en la oposición recíproca. No podemos expresar esto de otra manera que con las palabras: tenemos conciencia de que "si *A* o si *B* o si *C* es", y precisamente esto lo encontramos en la expresión de la pregunta y de la duda activas, por cierto como contenido de la pregunta o también de la duda. Se dice, por ejemplo: yo pregunto, yo dudo si

[10] Complementaciones esenciales concernientes a la evidencia de la probabilidad, cf. *infra,* Anexo II.

A, etcétera, es. Por tanto, lo que antecede del mismo modo en la esfera pasiva, tanto al preguntar como al dudar, es un campo unitario de posibilidades problemáticas. Por lo menos, naturalmente, son esas dos. Pero puede suceder ahí que sólo una de estas posibilidades en conflicto se destaque en la conciencia, mientras las otras se mantienen inadvertidas en el fondo, a manera de representaciones vacías y temáticamente no realizadas. Todo acto del yo tiene su tema y, así de una duda como de una pregunta, o el tema es un detalle problemático, cuyos miembros disyuntivos opuestos se mantienen luego fuera de lo temático, como cuando simplemente pregunto: "¿es esto un muñeco de madera?" (cf. el ejemplo en el § 21 b, pp. 99 ss.); o el tema es la disyunción problemática entera, como ocurre en la pregunta: "¿es un maniquí o un ser humano?"

¿Qué es, pues, lo peculiar de la pregunta como comportamiento activo específico del yo? La tensión disyuntiva pasiva de las posibilidades problemáticas (de las dudas en sentido pasivo) suscita en primer término un dudar activo, un comportamiento que coloca al yo en una escisión de sus actos. Esta escisión, con base en el afán esencial del yo por alcanzar la uniformidad de sus tomas de posición, lleva inmediatamente consigo un desagrado y un impulso originario a superar aquélla en el estado normal de la unificación. Se produce un afán hacia una decisión firme, esto es, a fin de cuentas no obstruida, pura. Si este afán no se queda meramente en un ser-empujado afectivo, pasivo, sino que es realizado activamente a partir del yo, lo que resulta es una pregunta. Tomado muy en general, *preguntar es el afán de pasar de la variante modal, de la escisión y obstrucción, a una firme decisión judicativa.* El preguntar tiene su correlato intencional en la pregunta; ésta es el objeto categorial pre-constituido en la actividad del preguntar, así como el juzgar tiene su correlato en el juicio, en el que se pre-constituye el estado de cosas como objetividad. El preguntar no es él mismo una modalidad del juicio, aunque naturalmente pertenece en forma inseparable a la esfera del juicio y del conocimiento, y por necesidad también a la lógica en cuanto ciencia del conocer y de lo conocido o, detallando más, de

la razón conocente y sus estructuras. Y esto, porque la vida judicativa, aun la vida judicativa racional, es un medio para un desear, afanarse, querer y obrar peculiares, cuya meta son precisamente juicios, y juicios de forma especial. Toda razón es a la vez razón práctica, y también lo es la razón lógica. Se entiende de por sí que hay que distinguir ahí el valorar, desear, querer y obrar, que a través del juzgar se dirige a juicios y verdades, respecto del juzgar mismo, que no es él mismo un valorar, desear y querer. El *preguntar, según esto, es un comportamiento práctico relativo a juicios.* Cuando pregunto, percibo la ausencia de una decisión, en cuanto que me encuentro en una obstrucción desagradable, la cual quizá me obstaculice también en las demás decisiones de mi vida práctica. Conforme a ello deseo una decisión. Pero el preguntar no es un mero desear estático, sino un dirigirse afanoso hacia la decisión judicativa, que ya pertenece a la esfera de la voluntad y que sólo después se convierte en un querer y un obrar decisivos, cuando descubrimos vías prácticas para producir realmente la decisión judicativa.

Desde luego, el concepto normal de pregunta es el de una demanda dirigida a otros y, eventualmente, en un retorno hacia mí mismo, también dirigido por mí a mí mismo. La comunicación con los demás queda aquí fuera de perspectiva; pero también el dirigirse-uno-a-sí-mismo, convirtiéndose ahí igual que otros en meta comunicativa (pues el yo puede realmente tener trato consigo mismo), lo podemos dejar fuera de juego. Entonces podemos entender el preguntar primitivo como afán práctico por alcanzar la decisión judicativa y, además, como una actitud práctica habitual, que eventualmente es eficaz por un tiempo prolongado, aunque siempre está a punto de pasar a las correspondientes voliciones, esfuerzos y acciones, a punto de probar vías de solución, etcétera.

El sentido propio del preguntar se revela mediante las *respuestas,* o bien, en la respuesta. Pues con ella aparece el cumplimiento que aquieta el afán, entra la satisfacción. A los diversos modos y niveles en que puede presentarse la satisfacción corresponden las diversas respuestas posibles;

por ejemplo: "¿Es *A*?"; la respuesta entonces reza así: "Sí, *A* es" o "no, *A* no es". Esta pregunta tiene, pues, las dos tomas de posición judicativas firmes como respuestas posibles. En virtud de que el afán interrogativo se cumple y se contesta en juicios correspondientes, es de suyo comprensible que la experiencia de las formas de juicio, que se adaptan paralelamente al contenido de sentido de las preguntas, lleve a que quien interroga anticipe ya en su conciencia estas posibles formas de respuesta y que aparezcan ya como contenidos interrogativos en la expresión de las preguntas mismas. *Todo contenido judicativo posible puede pensarse como contenido de una pregunta.* Por supuesto, hay en ella un juicio todavía no real, sino sólo proyectado, meramente imaginario (naturalizado), que en cuanto contenido interrogativo señala hacia sí y no. Si la pregunta deja varios márgenes, si está planteada en disyunción completa, entonces se formula por ejemplo así: "¿Es *A* o es *B*?"; o sea que presenta en forma disyuntiva los juicios correspondientes, tomados en consideración. Según el caso se dan las respuestas; éstas se orientan de acuerdo con los posibles juicios previstos en los miembros de la disyunción como contenidos interrogativos.

Respuesta en sentido propio es una decisión de juicio, ante todo, una decisión afirmativa o negativa. En cierto sentido, desde luego, es también una respuesta a una pregunta decir: "no lo sé". Esto concierne evidentemente al trato comunicativo, en el que comunico al otro con esta respuesta, que no puedo responder a su deseo, que no tengo respuesta a su pregunta. Pero aun ahí donde se da una respuesta, no necesita ella, en cuanto decisión judicativa, tener siempre el modo de una certeza firme. También el considerar como probable es una toma de posición que decide, aunque no satisfaga en definitiva. La escisión se resuelve ahí en cierta forma, en tanto que el yo se ha colocado, en la creencia, sobre el terreno de una de las posibilidades, por considerarla probable. En efecto, con frecuencia respondemos a la pregunta: "¿Es *A*?", diciendo: "Sí, es probable", o "No, es improbable". Del mismo modo son posibles otras respuestas debilitadas, siempre que *pueda servir de respuesta cualquier*

modo del juicio, que todavía posea en sí algo de decisión, es decir, inclusive toda forma de decisión obstruida; por ejemplo, a la pregunta: "¿Es *A* o *B*?", se puede responder: "Me inclino por creer que es *A*." Desde luego, muchas veces antecederá aquí: "No lo sé" o "Estoy indeciso" o "Dudo." Con ello se manifiesta que la intención práctica del preguntar se dirige propiamente a un "saber", a un juzgar en el sentido específico de la decisión cierta. Pero esas formas debilitadas de la respuesta también son respuestas, aun cuando no plenamente satisfactorias, mientras que no sería *ninguna* respuesta decir, por ejemplo: "*A* es encantador".

§ 79. *La distinción entre preguntas simples y preguntas de justificación*

Todo esto son estructuras y circunstancias que le son comunes de la misma manera a todas las especies de preguntas y que son igualmente posibles en todas ellas. Pero dentro de este campo general debemos tener en cuenta una gradación de preguntas y, con ello, *dos especies de ellas* esencialmente diversas. Por un lado tenemos las preguntas simples que, a partir de una situación dubitativa originaria, tienden hacia una decisión y la reciben en la respuesta. Mas la frecuente experiencia de que la uniformidad establecida y la unificación interna del yo consigo mismo, lograda mediante aquélla, se puede perder nuevamente, puede implicar una motivación ulterior; puede despertar el impulso de superar de nuevo esta inseguridad desagradable. En este caso la dificultad no se resuelve como en los demás mediante el afán por alcanzar una decisión judicativa y una apropiación y fijación del juicio emitido; por el contrario, el afán tiende hacia un juicio *definitivamente* asegurado, esto es, hacia un juicio con cuya posesión el yo puede estar subjetivamente seguro de que no caerá de nuevo en la discrepancia de la modalización. En otros términos, las preguntas pueden recibir desde el primer intento su respuesta firme mediante una firme aseveración, con la que parece haberse alcanzado una posición definitiva para nosotros y a pesar de ello puede renovarse la pregunta. Por ejemplo: "¿Es *A*?"; a lo que se

responde: "Sí, *A* es." Pero preguntamos de nuevo: "¿Es *A* realmente?", quizá sin que de hecho exista para nosotros una duda. En la esfera de la percepción esto se puede fundamentar por cierto de la siguiente manera: la percepción discrepante ha pasado a ser una percepción unánime, que alberga dentro de sí la decisión en el sentido de una de las aprehensiones. Sin embargo, subsiste constantemente la posibilidad abierta de que el desarrollo ulterior de la percepción no confirme las anticipaciones que le pertenecen ni, por consiguiente, la validez del sentido de la aprehensión. Puede surgir, pues, la necesidad de seguir asegurándose, de *justificar* y fortalecer el juicio de la percepción, por ejemplo, a base de acercamiento o de realización libre y activa del percibir de acuerdo con las posibilidades preseñaladas, para ver después, si realmente es así. Por tanto, debemos distinguir de las *preguntas simples* las *preguntas de justificación,* que se dirigen a un juicio definitivamente asegurado, a un juicio que puede fundar y justificar el yo y, correlativamente, a un ser real y verdadero. Pues en la confirmación, lo juzgado ya como existente está revestido del nuevo carácter: es verdadera y realmente así, de modo que podríamos designar esta pregunta también como *pregunta de verdad.* La respuesta correspondiente a ella, por ende, será a menudo un juicio de verdad, un juicio sobre la verdad predicativa (cf. al respecto *supra,* § 73). Naturalmente, esta gradación se puede repetir. Lo "real" y "verdadero" no tiene que ser rigurosamente definitivo; pueden abrirse, por ejemplo, nuevos horizontes que permitan surgir la necesidad de una renovada justificación.

Cada certeza que tenemos, cada convicción que hemos obtenido en cualquier forma, se puede poner de esta manera en tela de juicio. Ciertamente, estamos seguros de que es así y, sin embargo, preguntamos: "¿Es realmente así?" Esto indica que preguntamos: ¿Cómo puede justificarse, demostrarse objetivamente? Así como en el desarrollo de un proceso judicial se puede alcanzar la certeza de que el testigo *A* tiene razón y en lo que sigue se acepta internamente como decidido todo el caso, ya no se duda; y sin embargo, se puede seguir preguntando, mantener el caso todavía en interroga-

ción para alcanzar, mediante un esclarecimiento objetivo, una "mejor" decisión, una *decisión basada en razones,* que anulen totalmente las posibilidades contrarias. Estas posibilidades ya no son válidas, por cierto, pero deben indentificarse objetivamente como nulas. De este modo, la pregunta de jutificación no se dirige a una mera certeza del juicio, sino a una *certeza fundada,* pues inquiere por la razón de la certeza alcanzada y según ello se le puede plantear a cualquier certeza ya adquirida, inclusive a la certeza absoluta. Esto debe entenderse en el sentido de que con respecto a toda evidencia absoluta se pueden concebir juicios no-evidentes, que juzgan lo mismo. Todo opinar no-evidente sobre el mismo contenido se puede poner en interrogación, aun si ha derivado originariamente de la evidencia; lo podemos reducir a evidencia mediante demostración, confirmar y llegar así a la respuesta: es en verdad así, es realmente. En la pregunta de justificación nos abstenemos del juicio, lo transformamos en un mero "pensamiento"; pero no sólo eso, sino que a la vez tenemos la correspondiente meta conocitiva, buscamos un camino motivacional por el que llegamos de nuevo a este juicio recién inhibido como juicio real, y por cierto como un juicio plenamente motivado o también como un conocimiento que lleva consigo su razón, que es extraído de su razón y motivado "objetivamente". Debe distinguirse, por lo tanto, entre el estar-cierto subjetivo, estar-decidido y convencido subjetivamente, y el estar-cierto objetivo, a saber, el estar-decidido por razones manifiestas, por intelección del objeto significado mismo. Resulta claro, pues, que particularmente los *modos de la certeza impura,* de la certeza con mala conciencia, darán *motivo especial para el planteamiento de preguntas de justificación,* debido a que son justo preguntas por las razones de una certeza dóxica ya existente, de una convicción; pero también son motivo todos los modos del juzgar vacío hecho habitual, que, sin duda, se extrajo originariamente de una evidencia material propia o extraña y que puede hacer surgir una pregunta por el retorno justificativo a las razones. La fundamentación está en el retorno a la cosa misma, a su darse por sí misma en evidencia objetiva originaria.

El interés teórico en sentido específico es interés por la fundamentación, por someter a una norma, a lo cual se agrega la confirmación, la fijación en términos sostenibles y la acuñación de la fundamentación. Todo juicio que ha pasado por la fundamentación posee el carácter de la justificación normativa, del ὀρθὸς λόγος. Evidentemente la fundamentación puede ser más o menos perfecta. No necesita algo hacerse cuestionable absolutamente, sino que puede hacerse tal sólo con respecto a la perfección de su fundamentación y dar en este sentido motivo a preguntas de justificación. La intención teórica dirigida a la fundamentación, tomada en sí misma, no es todavía una intención que interroga. Pero, en cuanto que desde un punto de vista teórico sabemos que las opiniones a veces se pueden cumplir y otras se pueden frustrar al realizarse una intención teórica de cumplimiento, adoptamos por regla general el enfoque de la interrogación.

A este respecto hay que advertir: así como en general no abandonamos ya sin más una convicción cuando aparecen otras convicciones que entran con ella en conflicto; así como la duda, sobre si aquélla va a sostenerse, modaliza ciertamente su carácter, pero sin cancelar todavía su carácter del "yo creo que..." (por ejemplo, convirtiéndola en mera suposición): así también ocurre con las pruebas que "momentáneamente" nos hacen pensar y que por ende volvemos a comprobar con la pregunta: "¿Es esto así realmente?" Hay una diferencia, por una parte, entre no habernos decidido aún realmente (lo cual quiere decir aquí haber realizado una confirmación) y decir simplemente "esto parece así", "esto se presenta así" y, por el contrario, también: "esto parece ser, pero ciertamente lo uno no concuerda con lo otro" y "dudo que esto o aquello sea", y, por otra, tener decisiones, por ejemplo, firmes convicciones antiguas y, agregadas a ellas, nuevas convicciones decisivas, notando apenas después que chocan entre sí; y llegar *entonces* a una duda. Pero, por lo demás, todo afán de comprobación, el convencerse una vez más y siempre de nuevo (llamar a los testigos), es motivado en la ciencia y en el enfoque científico por la idea de que el recuerdo podría engañar, de que el cumplimiento quizá no sea perfecto, etcétera. Y ésta no

es una posibilidad vacía, sino real, que al devenir consciente hace dudoso en cierta medida cómo es la situación aquí y ahora. Así, aun la certeza intuitiva que ha pasado a ser posesión habitual, conduce de nuevo a la incertidumbre, a la duda y a la pregunta. Todo se hace nuevamente cuestionable. Y, sin embargo, nos afanamos por alcanzar un conocimiento incuestionable, convicciones no sujetas a interrogación.

TERCERA PARTE

LA CONSTITUCIÓN DE LAS OBJETIVIDADES GENERALES Y LAS FORMAS DEL JUZGAR EN GENERAL

§ 80. *El curso de las reflexiones*

En todas las reflexiones anteriores, en las que logramos una idea sobre el origen, las formas fundamentales y las modalidades del juicio categórico predicativo, utilizamos como ejemplos exclusivamente juicios con sustratos judicativos individuales — juicios sobre algo individual. Esto era de suyo comprensible en cuanto que se trataba del origen del juicio a partir de la experiencia, y ésta significa, a fin de cuentas, el estar-dado-por-sí-mismo de los objetos individuales. Sin embargo, allí había una limitación abstractiva. Pues ya el juzgar sobre la base de la experiencia no se contentará las más de las veces con establecer los elementos concretos [*Diesheiten*] individuales, su ser y su ser-así, sino que procurará colocar lo juzgado bajo conceptos generales y comprenderlos así en un sentido específico. Con las formas contempladas hasta ahora no se agota, pues, la obra de la objetivación. Sobre ella se construye, casi siempre en inseparable entrelazamiento, un nivel más de operaciones, en las que se producen objetividades y formas judicativas de una nueva clase: las del *pensar conceptual.*

Desde luego, ya en toda aprehensión de lo individual actúa juntamente una relación del objeto particular con lo general típico — ya a través de ese horizonte de familiaridad y conocimiento típicos, en los que por su esencia se encuentra de antemano todo ente, pero también en virtud de la necesidad de servirse de cualesquiera nombres con significación general en su juzgar predicativo.[1] Pero hay una *diferencia fundamental entre si esta relación con lo general se hace temática en el juicio mismo o si no se hace.* Hasta ahora habíamos

[1] Cf. Introducción, p. 44 ss. y § 49, p. 224 ss.

estudiado esas anticipaciones preseñaladas por el horizonte de familiaridad típica, sólo en vista de la importancia que tienen para la constitución de los modos de datos receptivos inauténticos y de juicios predicativos vacíos, anticipadores. Mas no habíamos considerado todavía que tales caracteres típicos de familiaridad pueden llevar ellos mismos a la constitución de una nueva clase de objetividades, precisamente a esa generalidad típica misma, como cuyo "representante" se capta de inmediato a todo objeto en su primera aparición, sin que por ello esta referencia al tipo tuviera ya que hacerse temática. Si se hace, resultan juicios de una nueva forma, variantes de los juicios categóricos originarios, como cuyo tipo primigenio hemos conocido la forma "*S* es *p*". Son los diversos juicios llamados universales o juicios-en-general [*Überhaupt-Urteile*], en los que el objeto ya no deviene temático como este objeto individual, sino como un objeto cualquiera de esta clase, de este tipo. Si han de ser posibles tales juicios, ello presupone naturalmente que las generalidades, bajo las que se conciben en ellos los objetos, no sólo están *pre-constituidas pasivamente* de la manera como lo encontramos hasta aquí y que, en consecuencia, el objeto no se halla meramente frente a nosotros con un carácter de familiaridad, permaneciendo no-temático lo típico general, a lo que debe este carácter; más bien la generalidad misma debe ser *aprehendida como tal* y esta aprehensión, la constitución activa de las objetividades generales mismas, es una *nueva especie de operaciones espontáneamente productivas*. En ellas se constituyen activamente nuevas objetividades, que pueden entrar luego como núcleos en juicio — núcleos que ya no son *individuales*, como los hasta aquí considerados, sino *núcleos generales* de cualquier nivel de generalidad.

La modificación que significa la forma del juzgar general frente a las formas estudiadas hasta aquí, se debe buscar, pues, ante todo por el lado de los *núcleos judicativos*, mientras que la forma de la síntesis predicativa, *en cuanto a su estructura fundamental*, se mantiene la misma, ya se trate, en los *S* y en los *p*, de núcleos individuales o de generales. En tal sentido la validez de nuestros análisis de la síntesis

predicativa y de sus modalizaciones tiene *generalidad universal* — sólo que precisamente ahí donde tuvimos que utilizar ejemplos concretos, nos limitamos a juicios de núcleo individual, debido a que con la inclusión de los juicios generales la estructura fundamental sufre ciertas modificaciones que la complican.

En lo que respecta a las objetividades generales que se constituyen en las operaciones del pensar conceptual, a las generalidades, tipos, clases y géneros mismos en cuanto objetos, en cuanto posibles sustratos de juicio, debemos decir que son *de diferentes niveles*; y la generalidad del tipo empírico-presuntivo, que se nos impone en primer lugar, resultará pertenecer sólo a un nivel, precisamente a un nivel inferior. Las generalidades no sólo pueden estar constituidas con base en lo que ya se preconstituyó pasivamente en la experiencia como tipo conocido, aunque todavía no aprehendido, sino que se pueden formar también libremente en la espontaneidad. Esto lleva, en su nivel más alto, a las generalidades puras o esenciales y, sobre su base, a los juicios que ya no se desprenden de la tematización de la relación de los objetos con su tipo empírico de familiaridad, sino de la tematización de la relación con su esencia pura.

Apenas con estas operaciones del juzgar general alcanza su *telos* la actividad lógica. Los objetos no sólo son constituidos como unidades de la identidad con base en la formación predicativa, sino justamente *concebidos* y por ese medio *conocidos* en un sentido muy específico. Sólo el pensamiento general lleva a confirmaciones que crean una posesión de conocimientos disponibles; incluso intersubjetivamente, más allá de la situación. Y ésta es precisamente la meta de la actividad conocitiva (cf. Introducción, pp. 66 ss.). El determinar predicativo y el relacionar recíproco de los sustratos particulares dado por sí mismos en la experiencia está siempre más o menos ligado a la situación de la experiencia, en cuanto que es un juzgar acerca de elementos individuales concretos — lo que verbalmente se anuncia las más de las veces también en el uso de los demostrativos o de otras expresiones con significado "ocasional". Sólo la aprehensión en la forma de la generalidad hace posible la separación del

aquí y ahora de la situación experiencial, que se halla implícita en el concepto de la *objetividad* del pensar. De este modo, nos las habemos aquí efectivamente con el nivel supremo de la actividad lógica.

De lo dicho se deriva el *orden de nuestras reflexiones*. De las generalidades ínfimas, constitutivamente más simples, ascenderemos hasta las supremas, buscando todas estas formas en la originariedad de su génesis. Lo constitutivamente más originario no es, sin embargo, lo más próximo y lo que se ofrece en primera instancia, como lo son esos tipos empírico-presuntivos. Genéticamente los preceden las generalidades de construcción aún más simple (cap. I). Desde ellas tendremos que avanzar paso a paso hasta las generalidades supremas, puras, cuya constitución es independiente de la pre-constitución de tales tipos empíricos y descansa sobre una formación libremente productiva (cap. II). Después de haber seguido la estructura en niveles de las objetividades generales, podremos investigar, como una operación espontánea ulterior, suprema, la constitución de las formas del juzgar en general (cap. III), para las cuales la constitución de las objetividades generales constituye precisamente el prerrequisito.

CAPÍTULO I

LA CONSTITUCIÓN DE LAS GENERALIDADES EMPÍRICAS

§ 81. *La constitución originaria de lo universal*

a) *La síntesis asociativa de lo igual con lo igual como base en que se destaca lo universal*

Que todos los objetos de la experiencia se experimentan de antemano como típicamente conocidos se debe a la sedimentación de todas las apercepciones y a que habitualmente continúa actuando con base en una evocación asociativa. La asociación establece con pasividad originaria la síntesis de lo igual con lo igual y lo hace no sólo dentro del campo de la presencia, sino también a través de toda la corriente vivencial y de su tiempo inmanente, y a través de todo lo constituido alguna vez en ella. [1] Se constituyen así síntesis de lo igual con lo igual, lo cual se puede evocar asociativamente y reunir luego en la unidad de una intuición presentificadora. Si queremos buscar lo universal en su producción más originaria, no deberemos recurrir por lo pronto a estas síntesis de la igualdad, tal como llevan hacia los tipos empíricos, porque aquí lo reunido por asociación no necesita ser algo dado por sí mismo. Sin duda existen también relaciones asociativas de igualdad entre lo dado por sí mismo en una percepción actual y lo recordado más o menos obscuramente, y ellas fundan los caracteres típicos de familiaridad mediante los cuales están preconstituidos los tipos empíricos.

[1] Cf. respecto de esto y de lo que sigue § 16, pp. 78 s.

Así pues, tendremos que desatendernos de esto por lo pronto y limitarnos a lo dado por sí mismo en una percepción en la unidad de una presencia, para examinar cómo sobre esta base se constituyen originariamente las generalidades en su estar-dado-por-sí-mismas.

Volvamos al resultado de nuestro análisis de la formación asociativa de la unidad. Todo objeto afecta desde una pluralidad de datos que se encuentran conjuntamente en el campo y, aun la pluralidad en cuanto tal, en cuanto multitud de objetos distintos, puede operar unitaria y afectivamente. No es una mera reunión de lo distinto, sino que ya en la pasividad de su preconstitución la rodea esencialmente un lazo de afinidad interna, en la medida en que los objetos individuales que le pertenecen poseen cualidades comunes, sobre cuya base pueden luego ser reunidos, al aparecer en la unidad de un interés temático. Al recorrer los miembros individuales para recogerlos aparece una coincidencia de semejanza, por lo que tienen en común, y una distinción, por lo que tienen de diferente. Los rasgos comunes tienen una fuerza evocadora recíproca tanto mayor, de acuerdo con la "magnitud" de la semejanza; y en un par de objetos especialmente ligados por ese medio, se destacan, por ejemplo, los matices de color iguales o relativamente muy parecidos, en otro par se destacan las figuras, etcétera. En la transición cada uno de los miembros coincide con su pareja en que es un sustrato idéntico y un sustrato de los momentos de semejanza e igualdad. En el momento de la coincidencia se funde, por así decir, lo semejante con lo semejante según la medida de la semejanza, mientras que sigue subsistiendo la conciencia de una dualidad de las partes que se unen en la fusión. Estas semejanzas tienen sus grados, que se llaman intervalos de semejanza o "diferencias" en un sentido determinado. En el caso de la igualdad total, la fusión es, según la conciencia, perfecta, es decir, sin intervalos ni diferencias. Todos estos son procesos que se dan sólo en la pasividad. La fusión y la coincidencia por igualdad se producen muy independientemente de si los miembros individuales que llegan a coincidir en realidad son recorridos espontánea y colectivamente, o

de si permanece en la pre-constitución pasiva de la pluralidad.

Sobre la base de semejantes síntesis de igualdad se puede constituir, como ya se mostró anteriormente, la forma del estado de cosas del juicio de relación. En el tránsito desde una mancha de tinta percibida hacia otra se realiza una coincidencia en la forma de una síntesis de igualdad y, al sostenerlas separadas y reunirlas sintéticamente, se produce el estado de cosas "*A* es igual a *B*".

Pero el juzgar puede ir también en otra dirección; cuando un objeto, sobre la base de la evocación asociativa de lo igual por lo igual, ya no afecta sólo por sí, sino en comunidad con sus objetos afines, cualquier juicio que es válido de un objeto por sí puede entrar en conexión con juicios que son válidos de objetos afines. Dicho de otro modo: en la unidad de la pluralidad, establecida por afinidad, puede un juicio particular entrar en comunidad con otro juicio particular, con lo cual surgen nuevos modos del juicio que rebasan las singularidades. Esto se comprende en vista de la peculiaridad de la síntesis de lo igual con lo igual. Su rasgo peculiar consiste en que se ve muy semejante a la síntesis de identidad, pero sin serlo. Le es tan parecida que en la transición de lo igual a lo igual muchas veces decimos francamente: "pero si es lo mismo". Sin embargo, los iguales son dos objetos separados y no uno y el mismo. Aun así, *en cada dualidad semejante* y en cualquier multiplicidad de cosas iguales se encuentra realmente *una unidad y mismidad en el sentido más estricto.* Se destaca originariamente en la síntesis de la coincidencia por igualdad o, también, está preconstituida originariamente como objeto por medio de ella. En esto se funda entonces un nuevo modo del juzgar.

b) *Lo universal constituido en espontaneidad productiva. Juicio individual y juicio general*

Supongamos primero que el interés temático determinante se concentra y concreta sobre *S* y que lo hace sin que se

pierda el interés general por lo que está juntamente ligado. La afección, que es en verdad impulso para encender un interés progresivo y sintéticamente comprensivo, así como unificación activa continua, permanece siempre eficaz. Al limitarse a *S*, por tanto, el momento cualitativo *p*, que se ha destacado, se aprehende primeramente en la forma *S* es *p*. El interés se desplaza ahora —supongamos— hacia el co-afectante *S'* — co-afectante a base de un momento *p* del todo igual, como momento individual *suyo*. Este *S'* se determina predicativamente en la misma forma por medio de su momento *p*, como antes lo había sido *S*. La síntesis pasiva de coincidencia entre *S* y *S'*, que era la base de la afección común, se puede aprehender ahora activamente; decimos que *S* y *S'* son lo mismo — son *p*: aun cuando *S* tenía *su* momento *p* y *S'*, a su vez, *su* momento *p*. Igual que los sustratos, también sus propiedades están seperadas; pero coinciden en la transición temática y se efectúa una identificación activa. Mas esto no quiere decir que tal vez los momentos cualitativos de ambas partes o quizá que *S* y *S'* estuviesen en la conciencia como idénticos, aun cuando digamos que *S* y *S'* son lo mismo. Se comprende de por sí que no cabe hablar de una identificación *total*; mas, por otra parte, tampoco entra en cuenta una *identificación parcial* de la especie que hemos llamado coincidencia explicativa y a la que debíamos el momento cualitativo como determinación.

Es claro, en todo caso, que en la transición de un momento igual a otro igual se destaca con la coincidencia una unidad, una unidad en la dualidad separada y vinculada, y que una y otra vez se destaca como la misma y totalmente idéntica, cuando pasamos a un nuevo miembro *S''* y luego una vez más a *S'''*, en los que tenemos un momento *p* igual y otro de nuevo igual. La unidad aparece primero sobre la base de una coincidencia pasiva de igualdad de los momentos individuales y después puede ser aprehendida por sí misma en un retorno. Debemos distinguir, pues, entre la *primera serie de juicios*, en los que se predica de cada sustrato *su momento* individual: *S'* es *p'*, *S''* es *p''*, y frente a ello los *juicios en los*

que se predica p, en todas partes igual, como lo general, idénticamente uno en todos ellos, que se destaca en *p′* y en *p″*, etcétera. Es decir, la unidad se preconstituye en la coincidencia pasiva de igualdad de los *p′*, *p″*, etcétera, en cuanto *unidad de la especie p*; con base en esto es posible un juicio de nueva dirección en el que, regresando a *S′*, *al realizar de nuevo la identificación* ya no determinamos éste mediante *p′* como su momento individual, sino mediante *p* como *idénticamente el mismo en S, S′*, etcétera. Resultan de aquí los juicios *S′* es *p*, *S″* es *p*, etcétera, en lo cual *p* no indica ya un núcleo predicativo individual, sino uno general, a saber, el universal, primero como algo común de dos o más *S* aprehendidos en sucesión. Así pues, en lugar de ser determinado éste por el momento pasajero y cambiante, lo es por algo *absoluta e idealmente idéntico,* que atraviesa como unidad ideal todos los objetos individuales y sus momentos que se multiplican en el modo de la repetición o del asemejamiento. Como se mostrará todavía, es una unidad que no tiene ningún interés en la realidad de los momentos, que no nace y muere con ellos, que se individualiza en ellos y, sin embargo, no está en ellos como parte.

En primer lugar atendamos a que aquí se distinguen entre sí diferentes formas del juicio, esto es, a que se ha constituido una nueva forma judicativa, diferente de las estudiadas hasta ahora. El juicio *S* es *p′* en el que *p* señala al *momento individual* en el objeto individual *S*, es muy distinto del juicio *S* es *p*, en el que *p* indica lo universal, el *eidos*, e igualmente del juicio *p′* es *p* (el momento individual *p′* es de la especie *p*). En un caso tiene lugar una identificación entre el sustrato y su momento individual; en el otro se predica algo general del sustrato, se determina a éste como de la especie *p*, o *p′* es determinado como de la especie *p*, sobre la base de la coincidencia con otros momentos iguales *p″*, etcétera. Por tanto, una vez tenemos un juicio que contiene en sí núcleos individuales y que predica de ellos algo individual; lo llamamos un *juicio individual.* Otra vez aparecen nuevos núcleos, a saber, generalidades, por lo menos de un lado:

el juicio es un *juicio general*. Es una *nueva forma de juicios*, debido a que la diversidad de los núcleos tiene como consecuencia una *forma modificada de la síntesis de identidad* frente a la síntesis explicativa simple, según la concebimos originariamente como sirviendo de base a nuestra forma fundamental del juicio categórico *S* es *p*; es una síntesis que sólo puede presentarse, naturalmente, sobre la base de semejante síntesis explicativa simple o, también, de una pluralidad de tales síntesis.

En principio, hablando en términos genéticos, un núcleo general de esta especie, un ἓν ἐπὶ πολλῶν en cuanto unidad de algo general, puede desde luego estar consciente *a priori* para el yo y dispuesto para una posible aprehensión temática sólo después de haberse realizado activamente la aprehensión particular de los objetos iguales en una transición sintética. Pero no tiene que haberle precedido ningún juzgar relacionante de la comparación, digamos de la forma: *pS* (el momento *p* en *S*) es igual a *pS'*; esto exige más bien un enfoque diferente. La dirección del interés hacia lo universal, hacia la unidad frente a la multiplicidad, no pretende determinar lo uno igual con relación a lo otro como igual a él. Así pues, la síntesis de coincidencia entre los iguales, que sobreviene pasivamente, no se activa en la forma de una predicación de "es", sino que aquello que despierta el interés es *lo uno e idéntico, que se preconstituye pasivamente en la coincidencia de los iguales aprehendidos de manera individual*, que se destaca sobre la base de la coincidencia, que es uno y siempre de nuevo lo mismo, cualquiera que sea la dirección en que avancemos; esto es aprehendido activamente.

Tampoco se realiza aquí, por lo visto, algo así como una *explicación* de los objetos iguales. Lo uno, que aparece aquí, no se encuentra en ellos como parte suya, como algo parcialmente idéntico, pues de otro modo sólo sería algo igual en todas partes, y los iguales se encontrarían en la relación de la intersección [*Überkreuzung*].

Lo uno no se repite, pues, en lo igual; sólo está dado una vez, pero en lo mucho. Nos sale al encuentro como

una *objetividad de nueva especie,* como una objetividad del entendimiento, que *surge de las fuentes originarias de la actividad,* aunque, evidentemente, sobre el fondo de la sensibilidad; pues la actividad del recorrer, del aprehender lo particular, del llevar a la coincidencia, es necesaria para que en general pueda preconstituirse lo universal y convertirse después en objeto temático. Su aprehensión originaria tiene un campo de intereses diferente, que el interés debe recorrer, como en el caso de un objeto individual de receptividad simple: el rayo visual del estar atento tiene que pasar *a través* de los objetos individuales ya constituidos y, al proseguir con el vínculo de la igualdad y realizar la coincidencia, lo uno, que se constituye, se convierte temáticamente en algo *en* [*an*] los objetos individuales, aunque no como parte suya; pues los momentos que se comparan pueden estar también totalmente separados.

c) *La participación en la identidad de lo universal y la mera igualdad*

Esta manera del darse *en* [*an*] *las* particularidades señalan hacia una *relación de identidad muy peculiar,* diversa de todas las otras relaciones semejantes. Si es aprehendido objetivamente lo universal α, que se destaca de igual modo en *A* y *B,* entonces se presenta [*gibt . . . sich*] como *en A* y *en B,* y en transiciones correspondientes pueden surgir estados de cosas nuevos: *A* es algo particular de lo universal, tiene *methexis* en lo universal, está *concebido* mediante α. Si convertimos α en sujeto, diremos: α, el predicado compete a lo particular, a *A*, a *B*, el concepto reside en él (κοινωνία). Si expresamos el primer estado de cosas en el habla natural, diremos por ejemplo: esto es rojo, aquello también es rojo. Debemos considerar aquí que la forma adjetiva pertenece por esencia a la forma del estado de cosas y no es gramaticalmente casual. [2] Aún tendremos que hablar acerca de cómo se producen las formas del juzgar en general sobre la base de estas relaciones.

[2] Con relación al concepto de la adjetividad, cf. *supra,* pp. 231 s.

La relación de *participación* no se debe confundir con la de *mera igualdad.* No debe creerse que la identidad de lo universal es sólo una manera de hablar exagerada. Mediante trasposición lo que es igual aquí y allá se destaca respecto de lo que se diferencia. Pero, así como en la multiplicidad, en la pluralidad, los objetos individuales concretos están separados —en lo cual nada cambia la coincidencia trasposítiva que se produce en la realización activa del reunir—, así también están separados los momentos de igualdad que se van haciendo notar ahí e igualmente los que diferencian; todo objeto tiene *su* momento que reside en él, por ejemplo, lo rojo, y los muchos objetos que son rojos tendrían cada uno su propio momento individual, sólo que en igualdad.

Frente a todo esto debemos subrayar que la *igualdad es sólo un correlato de la identidad de algo universal,* el cual en verdad se puede entresacar con la mirada como lo uno y mismo y como "contragolpe" [*Gegenwurf*] de lo individual. Esta identidad se "particulariza" primero en dos y después, como pronto veremos, también en cuantos se quiera. Todas estas particularizaciones guardan, por su relación con lo idéntico, una relación entre sí y se dicen ahora iguales. En ese caso los objetos concretos, que tienen en sí tales particularizaciones, se dicen en sentido figurado iguales "con respecto a lo rojo", y ellos mismos se pueden considerar en sentido impropio como particularizaciones de lo universal.

§ 82. *Las generalidades empíricas y su extensión. La idealidad del concepto*

Concebimos lo universal primeramente como dado por la yuxtaposición [*Aneinanderhalten*] de dos sustratos. En efecto, algo universal se constituye ya aquí, sin duda en el *nivel más bajo,* justamente como lo común a *dos* objetos. La comparación puede seguir adelante, primero de *A* a *B,* luego de *B* a *C,* a *D,* etcétera, y con cada nuevo paso lo general obtiene una mayor *extensión.* Como ya se mostró, sobre la base de esta coincidencia por igualdad no sólo pueden resul-

tar los juicios singulares: *A* es rojo, *B* es rojo, *C* es rojo, etcétera, sino que se pueden dar también *nuevas formas de estados de cosas como pluralidad*: *A* y *B* son rojos, *A* y *B* y *C* son rojos, donde "rojo" señala la especie. En la inversión, los juicios se formulan así: lo rojo (ahora como sustrato principal, como sujeto en nueva forma sintáctica) les compete a *A, B, C* ... En la primera forma es, pues, un sujeto múltiple, una pluralidad; de cada miembro parte un rayo sintético hacia el predicado general asentado una sola vez. A la inversa: lo uno general en cuanto sujeto emite un rayo múltiple de predicación. Cada rayo individual termina en un miembro de la colección *A* y *B*, etcétera.

En estos casos, la comparación que lleva a algo universal se refiere a objetos determinados individualmente, que aparecen en determinación individual dentro de una experiencia finitamente conclusa. Lo universal aparece entonces, aunque como irreal frente a esos objetos, adherido a ellos, como algo que se destaca *en* [*an*] ellos, como concepto que les es inherente. Sin embargo, en cuanto la experiencia se amplía y lleva hacia nuevos objetos iguales —mientras los antiguos o permanecen todavía asidos o llegan a despertarse en un recuerdo mediante asociación— tiene lugar de inmediato una continuación de la síntesis de igualdad; los nuevos elementos iguales son reconocidos inmediatamente como particularizaciones de lo mismo universal. Esto puede continuar *in infinitum*. En cuanto un *horizonte abierto* de objetos iguales aparece en la conciencia como horizonte de objetos presuntamente reales o realmente posibles, y en cuanto se hace intuitivo como infinitud abierta, se presenta enseguida como *infinitud de particularizaciones de lo* MISMO *universal*. Las generalidades aprehendidas como individualmente vinculadas adquieren ahora una extensión infinita y pierden su vínculo precisamente con los individuos, de los que primero habían sido abstraídas.

Debemos observar además que ni siquiera hace falta el enlace sintético con una formación originaria de generalidad para aprehender algo individual como particularidad de algo

universal. Si antes, en una comparación originaria, se había destacado el concepto, por ejemplo de flor, será reconocida como tal una flor que se presenta como algo nuevo gracias a la evocación asociativa del tipo "flor" ya establecido anteriormente, sin que fuese necesario un recuerdo intuitivo de los casos anteriores de la comparación. Un verdadero estardado-por-sí-mismo de lo universal requiere, sin embargo, la trascendencia más allá de lo particular hacia las igualdades y eventualmente con horizontes abiertos a su posible continuación. Nada importa si se representan aquí los casos anteriores. Así se hace evidente que *lo universal no está vinculado a ninguna realidad particular.*

Ahora podemos, trascendiendo la experiencia y la comparación de los objetos dados realmente en la experiencia, pasar también a la ilbre fantasía. Nos imaginamos particularidades iguales —iguales a las realidades que primeramente hemos experimentado en realidad— y, por cierto, las imaginamos en seguida aun en número ilimitado, a saber, siempre nuevas, individualmente diversas entre sí, como particularidades iguales y como aquellas que nosotros, de haber proseguido la experiencia, tal vez nos podríamos haber dado en ella realmente. De este modo, a cada concepto le pertenece una *extensión infinita de particularidades puramente posibles,* de objetos conceptuales puramente posibles. Si me imagino cosas, aprehendo en ellas, en cuanto posibilidades puras, el concepto de cosa. Puedo encontrar el mismo concepto en cosas reales o, para hablar más precisamente, en cosas supuestas, que sobre la base de la experiencia real asiento como realidades. Éstas se dan en la transición de la fantasía a la experiencia real como particularizaciones realizadoras de la misma generalidad, que no se ha realizado actualmente en la fantasía en las posibilidades intuidas, sino en una forma de cuasi-realización.

La posibilidad de formar objetividades generales, "conceptos", se extiende, según esto, *en la misma medida* en que *haya síntesis asociativas de igualdad.* Sobre ello descansa la *universalidad de la operación en que se forman los conceptos;* todo lo que de alguna manera está objetivamente constituido en la realidad o en la posibilidad, como objeto de

la experiencia real o como objeto de la fantasía, puede aparecer como término en las relaciones de comparación y ser concebido mediante la actividad de la identificación eidética y de la subsunción bajo lo universal.

El concepto se debe entender en su idealidad como algo objetivo, que tiene *un ser puramente ideal,* un ser que no presupone una existencia real de las particularidades correspondientes; es lo que es, aun cuando las particularidades correspondientes existieran sólo como posibilidades puras; mas, por otro lado, también puede ser un concepto realizado de particularidades reales en el marco de la realidad experimentada. Y si existen particularidades reales, en lugar de éstas también se pueden tomar otras iguales a ellas. Son correlativos el *ser puro de lo universal y el ser de las posibilidades puras,* que participan en él y que deben poderse construir como base y como extensión idealmente infinita de bases de la abstracción pura para lo universal.

Naturalmente, los conceptos en cuanto conceptos puros pueden surgir de antemano *fuera de toda relación con una realidad actual,* a saber, mediante comparación de posibilidades puras de la fantasía. En ello resulta claro que toda igualdad real, así obtenida, de las posibilidades dadas como existentes [*seiend*] (existentes no en el sentido de la realidad experiencial, sino justo *como* posibilidad) encierra en sí intencionalmente una igualdad posible de realidades posibles, y un posible universal en el que tienen una posible participación. Por otra parte, los conceptos se pueden concebir en todo tiempo como conceptos puros, si habían sido formados originariamente como generalidades reales con base en la experiencia.

Pese a todos los giros platonizantes con los que hemos descrito su relación con lo particular, no debe entenderse la idealidad de lo universal como si se tratase de un ser-en-sí sin ninguna relación con todo lo subjetivo. Más bien, como *todas* las objetividades del entendimiento, remite por su esencia a los *procesos de la espontaneidad productiva,* que le pertenecen correlativamente y en los que llega a darse en originariedad. El *ser de lo universal* en sus diversos niveles es esencialmente un *estar-constituido* en aquellos procesos.

Conforme a nuestro punto de partida en la experiencia y en la comparación y formación de conceptos efectuadas sobre su base, pudimos hasta ahora no tener que ver nada todavía con las generalidades puras. Lo que hemos descrito es la obtención de generalidades *empíricas*. Todos los conceptos de la vida natural llevan consigo, sin perjuicio de su idealidad, el co-asentamiento [*Mitsetzung*] de una esfera empírica en la que aquéllas tienen el sitio de su posible realización en las particularidades. Si hablamos de animales, de plantas, de ciudades, de casas, etcétera, entendemos con ello de antemano *cosas del mundo* y precisamente del mundo de nuestra experiencia real, fáctica (no de un mundo meramente posible); en forma correlativa, entendemos aquellos conceptos como generalidades *reales*, es decir, como vinculadas a este mundo. La extensión de cada concepto semejante es sin duda infinita, pero es una extensión *real*, una extensión de cosas reales y realmente posibles en el mundo dado. Estas posibilidades *reales*, que pertenecen a la extensión de los conceptos *empíricos*, no se deben confundir con las posibilidades *puras*, con las cuales se relacionan las generalidades puras. Posteriormente hablaremos más sobre esto.

§ 83. *La generalidad empírico-típica y su preconstitución pasiva*

a) *La obtención de los conceptos empíricos a partir de los tipos de la apercepción natural de la experiencia*

Antes tenemos que hacer todavía algunas importantes distinciones en el ámbito de las generalidades empíricas; ante todo hemos de examinar aún con mayor detalle el camino que lleva de las tipificaciones pasivamente preconstituidas a los conceptos empíricos y, por cierto, no sólo en el sentido de conceptos de lo cotidiano, sino, en un nivel más alto, a los conceptos de las ciencias empíricas.

Volvamos a algo que ya dijimos antes. El mundo fáctico de la experiencia se ha experimentado de manera tipificada. Las cosas se han experimentado como árbol, arbusto, animal, serpiente, pájaro; específicamente como pino, como álamo,

laurel, como perro, como serpiente de cascabel, como golondrina, gorrión, etcétera. La mesa está caracterizada como algo re-conocido y sin embargo nuevo. Lo que se experimenta como individualmente nuevo se conoce primero de acuerdo con lo percibido en realidad; hace recordar algo igual (o semejante). Lo típicamente aprehendido también tiene, sin embargo, un horizonte de experiencia posible con sus respectivas preindicaciones [*Vorzeichnungen*] de conocimiento, o sea, rasgos típicos de los atributos aún no experimentados, pero sí esperados: si vemos un perro, prevemos de inmediato su comportamiento ulterior, su manera típica de comer, de jugar, de correr, de saltar, etcétera. No vemos ahora sus colmillos, pero aunque nunca habíamos visto este perro, sabemos de antemano qué aspecto tienen sus colmillos — no determinados en lo individual sino precisamente de manera típica, en cuanto que hemos experimentado desde hace mucho tiempo y con frecuencia en animales "semejantes", en "perros", que tienen algo parecido a unos colmillos y en esa forma típica. En primer lugar, aquello que se experimentó de un objeto percibido en una experiencia progresiva, se transfiere sin más "aperceptivamente" a cualquier objeto percibido con componentes parecidos en una percepción auténtica. Lo prevemos y la experiencia real puede comprobarlo o también no. En la comprobación se amplía el contenido de un tipo, pero también se particulariza el tipo en tipos particulares; por otra parte, todo objeto real concreto tiene sus *atributos individuales*, sólo que tiene al mismo tiempo su *forma típica.*

Toda cosa aprehendida típicamente nos puede guiar al *concepto general del tipo*, en el que la aprehendemos. Por otra parte no *tenemos* que estar dirigidos de esta manera a lo universal; a pesar de la eventual utilización del nombre "perro" con su significado general (cf. *supra*, pp. 349 ss), no tenemos que aprehender temáticamente al perro captado en cuanto tipo *como* algo particular del universal "perro", sino que nos podemos dirigir a él también como al perro individual; en tal caso, la referencia, pasivamente preconstituida, a su tipo, en el que es aprehendido de antemano, permanece no-temática. Pero en cualquier momento pode-

mos, sobre su base, formar un concepto general "perro" y representarnos otros perros, conocidos en nuestra experiencia; también podemos representarnos otros perros en multiplicidad abierta mediante una creación arbitraria de la fantasía e intuir desde ahí el universal "perro". Una vez enfocados hacia la aprehensión de lo universal, cada parte, cada momento particular de un objeto nos proporciona, de acuerdo con la síntesis discutida en el § 81, algo que podemos captar conceptualmente como general; todo análisis irá entonces de la mano con una predicación general. Así, también el tipo unitariamente general, lo universal aprehendido por vez primera sobre la base de la relación de igualdad, evocada asociativamente, entre un objeto y otros objetos, será algo universal, un concepto que encierra en sí muchos *conceptos particulares*. Pero si los objetos son objetos reales, un tipo sensible que se destaque no agota todo lo igual que podemos encontrar en una experiencia progresiva y, por ende, en un descubrimiento [*Herausstellung*] del ser verdadero de estos objetos en cuanto algo igual. Cuanto más se manifiestan los objetos tal como son, cuanto más de ellos se presenta en la intuición, tanto más posibilidades se abren de encontrar igualdades. Pero también se manifiesta entonces que, regularmente, con determinaciones ya aprehendidas suelen estar ligadas otras determinaciones o, lo que es lo mismo, que éstas pueden esperarse como co-presentes en la experiencia.

Así, por ejemplo, al tipo "perro" le pertenece un acervo de atributos típicos con un horizonte abierto de anticipación de otros atributos semejantes. Esto quiere decir: de acuerdo con lo "universal" un perro es como cualquier otro perro y precisamente de tal modo que lo universal — que a través de las experiencias anteriores, quizá sólo pasajeras y totalmente incompletas acerca de perros, está preseñalado en sus características y es ya conocido en sus rasgos típicos — lleva consigo un horizonte indeterminado de atributos típicos aún desconocidos. Si avanzáramos en la experiencia, dirigiéndonos primero a este o a aquel perro particular, encontraríamos finalmente una y otra vez rasgos nuevos, que no pertenecen sólo a *estos* perros, sino a los perros *en gene-*

ral, determinados por los atributos típicos que nos hemos apropiado hasta ahora. Así surge, trascendiendo en cada caso al concepto *real*, logrado a través de una experiencia real, una idea *presuntiva*, la *idea de algo universal*, al que pertenece, junto a los atributos logrados, un horizonte abierto todavía indeterminado de atributos desconocidos (de determinaciones conceptuales); y ello precisamente en el sentido de la presunción constante, de la certeza empírica constante acerca de que aquello que se legitima como perro mediante los atributos conocidos, también tendrá los nuevos atributos encontrados regularmente a través de la *empirie* inductiva en los perros dados que examinamos más de cerca, y así sucesivamente. De este modo, los conceptos empíricos se transforman a través de la recepción continua de nuevos atributos, pero de conformidad con una *idea empírica, la idea de un concepto abierto que ha de ser continuamente corregido*, que al mismo tiempo contiene en sí la regla de la creencia empírica y que está apoyado en una progresiva experiencia real.

b) *Tipos esenciales y no esenciales. La experiencia científica lleva la manifestación de los tipos esenciales*

Ciertamente, entre las generalidades típicas de la experiencia ya pasivamente preconstituidas y luego temáticamente aprehendidas, existen algunas, como, por ejemplo, hierba, arbusto, etcétera, en las que no se enlaza a los atributos, al principio determinantes, ningún horizonte típico, abiertamente infinito de esa especie. O sea que, de acuerdo con la experiencia, se frustra la eventual suposición de que siempre se puede conocer algo típico nuevo. La experiencia inmediata separa y distingue las cosas a menudo puramente de acuerdo con cualesquiera diferencias que saltan a los ojos y pueden ocultar una homogeneidad interna realmente existente; como, por ejemplo, la pertenencia del animal llamado "ballena" a la clase de los mamíferos es ocultada por la analogía exterior que guarda, en su forma de vida, con los peces, lo que ya se indica en la expresión verbal [*Walfisch* = pez ballena]. Hablamos en tales casos de *tipos no esenciales*. En la experiencia comprensiva de la naturaleza concreta los

individuos se ordenan cada vez más bajo *tipos esenciales*, en grados diversos de generalidad. A ello se remite la investigación científica, histórico-natural empírica. Necesariamente sirven de base aquí los *rasgos típicos pre-científicos y muchas veces no esenciales de la apercepción natural de la experiencia.* Los conceptos científicos de la especie tratan de determinar los tipos esenciales mediante una experiencia sistemática y metódica. Los conceptos científicos sólo pueden contener un *número finito de atributos determinados*, pero llevan consigo también, con una probabilidad científicamente extraordinaria, un horizonte abierto al infinito de atributos típicos, co-determinados por este contenido conceptual, aunque por lo pronto desconocidos; horizonte que puede ser buscado y descrito en una investigación ulterior. Lo típico concierne aquí también a la causalidad: la causalidad de la "vida" de los animales o las plantas de los tipos (especies) pertinentes, bajo circunstancias vitales, el modo de su "evolución", reproducción, etcétera, a lo que no hace falta entrar aquí con mayor detalle.

§ 84. *Los niveles de la generalidad*

a) *La generalidad concreta como algo general de la repetición de individuos enteramente iguales. Generalidades independientes y abstractas, sustantivas y adjetivas*

Las generalidades típicas bajo las cuales se ordena lo experimentado son de diversos niveles. Por ejemplo, cuando colocamos juntos los tipos "pino" y "conífera", a los que llegamos en el curso de la experiencia, el segundo tiene una mayor "extensión", es, por lo tanto, una generalidad más alta. Los niveles de la generalidad están condicionados por los grados de igualdad de los miembros de la extensión.

Si partimos de la experiencia de los objetos individuales, lo universal más bajo, con que en primer lugar y del modo más originario nos topamos en la génesis es aquel que surge mediante una mera "repetición" de individuos del todo iguales independientemente experimentables. Nosotros lo llamamos *concretum*. Cada objeto individual se puede pensar

repetidamente; frente a él es concebible un segundo objeto, enteramente igual. Cada individuo es individualmente algo particular de su *concretum*, es un individuo concreto. *Esta universalidad de la repetición de objetos iguales independientes* [3] (esto es, de individuos) es la generalidad más baja y, en cuanto generalidad, *la más independiente*, es decir, una generalidad que no se funda en otras, por lo que no las presupone. Así, por ejemplo, lo universal "claridad" se basa en lo universal "color', que abarca en sí la claridad; el color, a su vez, sólo es concebible como color figurado y éste, o sea la figura coloreada (figura espacial) o, con más precisión: la cosa misma espacial figurada, es lo *concreto pleno*, o sea, lo universal que en cuanto universal tiene plena independencia.

De lo anterior advertimos que las generalidades concretas más bajas sirven de fundamento a otras generalidades, a las de sus momentos abstractos, que naturalmente también producen a su vez algo universal de la repetición, aunque sea dependiente: las más bajas *especies abstractas* dependientes. En cuanto generalidades que tienen una extensión de particularidades originariamente dependientes, de particularidades que están pre-destinadas a la aprehensión adjetiva originaria, son ellas mismas originariamente *generalidades adjetivas*. A ellas les enfretamos las generalidades originariamente independientes como *generalidades sustantivas*.

b) *Las generalidades de nivel superior como generalidades basadas en la mera semejanza*

Si la igualdad de miembros individuales de la extensión de una generalidad no es ya igualdad *total*, resultan generalidades de niveles superiores. Hemos concebido la igualdad total como límite de la semejanza. Al pasar de lo semejante a lo semejante aparece una coincidencia que, sin embargo, no es una coincidencia total. Los miembros de la semejanza que se superponen guardan una *distancia*. Diversas semejanzas pueden tener una distancia diversa y las distancias son ellas mismas a su vez comparables, tienen incluso sus seme-

[3] Acerca de la independencia, cf. *supra* §§ 29 s, pp. 144 ss; en cuanto a los conceptos concreto y abstracto, cf. también *Ideen*, pp. 28 ss.

janzas. La semejanza tiene, pues, una graduación y su límite, la igualdad total, significa negación de distancia en la coincidencia, es decir, coincidencia de lo que meramente se repite. Ella es el fundamento para el nivel ínfimo de la generalidad. En lo que respecta a la mera semejanza, en la que se fundan los niveles superiores de la generalidad, hemos encontrado como principales diferencias la de *semejanza total* (semejanza con relación a todos los momentos particulares de los semejantes) y la de *semejanza parcial* (semejanza con relación a momentos particulares, cada una con su límite de la igualdad, mientras que los otros son desemejantes).[4] Según el caso resultan generalidades de diversos niveles. En consecuencia los niveles de la generalidad están condicionados tanto por la *magnitud de las distancias de semejanza* entre todos los momentos semejantes, que se encuentran en los miembros individuales de la extensión de la generalidad —en una semejanza total lo son todos los momentos— como también por el *número de los momentos semejantes,* esto es, por la medida de la aproximación a la semejanza total. Dicho con más precisión: *la completa igualdad es el límite de la semejanza total,* mientras que en una semejanza meramente parcial (incluso cuando ésta, con relación a los *momentos individuales,* alcanza el límite de la igualdad completa) jamás se puede alcanzar este límite con relación a la *totalidad.* Siempre permanece como algo sólo semejante. Sin embargo, aun entonces lo universal de la semejanza, en virtud de su relación con el límite, alberga en sí lo universal de la igualdad, pero sólo de una igualdad parcial, mediata, de la igualdad "con relación a éstos y a aquellos momentos". Así pues, también en la coincidencia por semejanza se revela algo *común,* o también, se trasluce originariamente como algo común. Se llega al estar-dado completo en el proceso del tránsito desde lo universal de la repetición de miembros enteramente iguales a la especie inmediata superior a lo universal de mera semejanza, en primer lugar de semejanza total y luego a lo universal de seme-

4 Sobre el concepto de igualdad como límite de la semejanza, cf. *supra,* pp. 80 s; sobre los conceptos "semejanza total" y "semejanza parcial", así como "distancia de semejanza", cf. §§ 44 y 45, pp. 208 ss.

janza parcial (igualdad), que no comprende debajo de sí puros iguales completos o del todo semejantes, sino iguales (semejantes) con relación a tales y cuales momentos.

El universal de la mera semejanza es algo de nivel superior, ya que los miembros de su extensión, aun cuando aquél esté formado tan sólo por la coincidencia de *dos* cosas semejantes, siempre se pueden concebir ya como conceptos generales de una posible repetición de igualdades. Es, por tanto, un *universal específico*, que ya tiene debajo de sí dos o más generalidades concretas; a continuación llegamos a especies y géneros superiores, etcétera. Son *generalidades dependientes* y esto debido a que se originan en la comparación de elementos generales (en el nivel más bajo, los de la repetición). De este modo las generalidades se pueden comparar igual que otros objetos, por ejemplo, rojo y azul; y en esta actividad sintética se constituye una generalidad de nivel superior. Ésta llega a darse por sí misma en ella originariamente, como una generalidad que tiene debajo de sí generalidades como particularidades. Así, sobre la base de elementos concretos iguales surge una *especie "concreta"* y a partir de especies concretas, un género "concreto". Esto no quiere decir, naturalmente, que la especie "concreta", etcétera, fuese ella misma algo concreto. La designamos simplemente "especie concreta" para señalar su origen en lo concreto, ya que también hay especies que tienen debajo de sí generalidades dependientes, universales surgidos de la repetición de momentos abstractos, por ejemplo, especies de figuras, etcétera. En contraste con las generalidades concretas de nivel superior, llamamos a éstas *abstractas*: especies y géneros abstractos.

Apenas hace falta subrayar que los tipos empíricos —esta especie de generalidad que primero se nos impone apoyándose sobre la preconstitución pasiva de familiaridades típicas— son casi siempre generalidades que pertenecen a un nivel superior, a la generalidad de la especie o del género; pues lo universal más bajo derivado de la mera repetición de elementos del todo iguales es, sin duda, un caso límite.

§ 85. *Generalidades materiales y formales*

Otra diferencia importante es la que existe entre *generalidades materiales* y *formales.* Para comprenderla debemos recordar la distinción de las objetividades en lógico-sintácticamente informes y en sintácticamente formadas, es decir, las objetividades del entendimiento. Según la especie a que pertenezcan los objetos comparados con el fin de aprehender lo universal, resultan dos especies fundamentalmente diversas de generalidad:

1. La síntesis de la coincidencia de las igualdades puede obviamente conectar objetos como objetos de simple experiencia, o sea, como objetos que todavía no han experimentado una formación sintáctica. Adquieren una forma sintáctica sólo a partir de esa síntesis de la coincidencia y de la correspondiente abstracción. Así surgen *conceptos puramente materiales* y al mismo tiempo *concretos,* que, por supuesto, carecen de nombre. Pues los conceptos que se acuñan verbalmente, como árbol, casa, etcétera, albergan en sí ya, por encima de aquéllos, múltiples predicados adquiridos mediante actividad judicativa. Pero con todo, es importante colocar en el principio el caso límite primitivo. Se trata aquí de conceptos concretos, previos a toda explicación y conexión sintáctica de predicados.

2. Pero, si comparamos luego las estructuras sintácticas, se presentan en ellas *nuevas igualdades,* a saber:

a) igualdades que pertenecen a los contenidos producidos mediante explicación, a partir de la experiencia pasiva y que, por lo tanto, se apoyan sobre una comunidad material.[5] Producen *conceptos generales materiales;*

b) igualdades que pertenecen a las formas sintácticas derivadas de una producción espontánea, es decir, que se refieren a *comunidades meramente formales.* Por ejemplo: "rojo es diverso de azul"; en este

[5] Con respecto a la diferencia entre comunidades materiales y formales, cf. *supra* § 62, pp. 273 ss.

enunciado, junto a los conceptos materiales rojo y azul, se expresan también formas puras al hablar de diversidad y en la forma entera de la proposición, forma de sujeto, forma de predicado, forma de objeto. Conceptos como igualdad, diversidad, unidad, pluralidad, conjunto, totalidad, parte, objeto, cualidad —en suma, *todos los llamados conceptos puramente lógicos* y todos los conceptos que se pueden y se tienen que expresar en la multiplicidad de las formas del estado de cosas y, lingüísticamente, de las formas enunciativas—, *son conceptos formales puros,* generalidades formales, si sólo dejamos indeterminado todo lo que hay de material en las proposiciones.

CAPÍTULO II

LA OBTENCIÓN DE LAS GENERALIDADES PURAS POR EL MÉTODO DE LA CONTEMPLACIÓN DE LA ESENCIA [*WESENSERSCHAUUNG*]

§ 86. *Contingencia de las generalidades empíricas y necesidad* a priori

Decíamos que las generalidades empíricas tienen una extensión de particularidades reales o realmente posibles. Obtenidas con base en la repetición de objetos primero iguales y después sólo semejantes, dados en la experiencia fáctica, no sólo se relacionan con esta extensión limitada y, por así decir, enumerable de particularidades reales, desde las cuales fueron obtenidas originariamente, sino que, por regla general, tienen un *horizonte* que señala de manera anticipada y presuntiva hacia una experiencia ulterior de particularidades, que pueden ser obtenidas en libre discreción al descubrir este horizonte presuntivo del ser. Cuando se trata de realidades del mundo infinito pre-dado, no podemos imaginar un *número cualquiera de particularidades posibles de darse ulteriormente,* el cual a la vez abarca esta originariedad empírica como *posibilidad real.* La extensión es entonces infinitamente abierta y, sin embargo, la unidad de la especie y del género superior, empíricamente obtenidos, es una unidad "*contingente*". Esto quiere decir que algo particular dado en forma contingente fue el punto de partida de la formación del concepto y condujo por sobre igualdades y semejanzas asimismo contingentes — contigentes, porque el miembro inicial de la comparación era contingente, dado en la experiencia fáctica.

El concepto opuesto a esta contingencia es la *necesidad a priori.* Habrá de mostrarse cómo frente a aquellos conceptos empíricos se deben formar *conceptos puros,* cuya formación no depende, pues, de la contingencia del miembro inicial fácticamente dado y de sus horizontes empíricos, los cuales abarcan una extensión abierta no sólo, por así decir, *a posteriori,* sino precisamente por anticipado: *a priori.* Este abarcar por anticipado significa que deben estar en situación de *prescribir reglas a todas las particularidades empíricas.* En los conceptos empíricos, la infinitud de la extensión sólo señalaba que puedo concebir un número cualquiera de individualidades iguales, pero sin que fuese realmente evidente, si en el avance de la experiencia real este "siempre de nuevo", conjeturado en forma presuntiva no pudiese sufrir cancelación y si la posibilidad de continuar no alcanza fácticamente un límite. En los conceptos puros, en cambio, esta infinitud de la posibilidad fáctica de continuar está *dada con evidencia,* precisamente porque *antes* de toda experiencia prescriben reglas a su curso ulterior y, por lo tanto, excluyen un cambio repentino, una cancelación. Esta idea de la generalidad y necesidad *a priori* se esclarecerá todavía más en el curso de nuestra exposición.

§ 87. *El método de la contemplación de la esencia*

a) *Variación libre como fundamento de la contemplación de la esencia*

De lo dicho ya ha resultado claro que para obtener los conceptos puros o conceptos de la esencia no puede bastar la comparación empírica, sino que, mediante disposiciones especiales, se debe liberar ante todo de su carácter de contingencia lo universal que se destaca por lo pronto en lo empíricamente dado. Intentemos obtener un primer concepto a partir de esta operación. Se basa en la transformación de una objetividad experimentada o imaginada en un ejemplo cualquiera, que obtiene a la vez el carácter de "modelo" guía y de miembro inicial para la producción de una multiplici-

dad abierta e infinita de variantes, es decir, se basa en una *variación.* En otros términos, nos dejamos guiar por un hecho como modelo para su transformación en el seno de la pura fantasía. En ello deben ser obtenidas cada vez nuevas imágenes semejantes como copias, como imágenes de la fantasía, que en su totalidad son semejanzas concretas de la imagen originaria. De este modo producimos en forma libre y arbitraria variantes, cada una de las cuales, así como el proceso entero de la variación misma, se presenta en el modo vivencial subjetivo de lo "arbitrario". Se muestra entonces que esta multiplicidad de reproducciones es atravesada por una unidad; que en semejantes variaciones libres de una imagen originaria, por ejemplo de una cosa, permanece conservada por necesidad una *invariante,* como la *forma general necesaria,* sin la cual algo semejante a esa cosa, sería absolutamente impensable como ejemplo de su especie. En el ejercicio de una variación arbitraria y mientras que lo que distingue a las variaciones nos es indiferente, esa forma se destaca como un contenido absolutamente idéntico, como un qué [*Was*] invariable, conforme al cual coinciden todas las variantes: una *esencia general.* Podemos dirigir a ella nuestra mirada como a lo necesariamente invariable, que prescribe sus límites a toda variación ejercida en el modo de lo "arbitrario" y que se ha de proseguir como quiera que sea, si es que ha de ser variación de la misma imagen originaria. Se revela como aquello sin lo cual no puede concebirse un objeto de esta especie, es decir, sin lo cual no puede ser imaginado intuitivamente como tal objeto. Esta esencia general es el *eidos,* la ἰδέα en sentido platónico, pero concebida en su pureza y libre de toda interpretación metafísica, o sea, tomada exactamente como se nos llega a dar en forma inmediatamente intuitiva en la visión de las ideas que se origina por este método. Como punto de partida se pensó ahí en un dato de la experiencia. Evidentemente, para ello puede servir del mismo modo una mera fantasía o también lo que está presente en ella objetiva e intuitivamente.

Si, por ejemplo, procedemos así partiendo de un sonido, ya sea que realmente lo escuchemos o que lo tengamos ante nosotros como sonido "en nuestra fantasía", obtenemos,

como lo necesariamente común aquí, el *eidos* "sonido", aprehendido en la modificación de variantes "arbitrarias". Si tomamos como punto de partida otro fenómeno sonoro, como variado al arbitrio, no aprehendemos con este nuevo "ejemplo" *otro eidos* "sonido", sino que en la yuxtaposición del nuevo y del anterior vemos que es *el mismo*, que las variantes y variaciones de ambas partes se conjuntan en una sola variación y que las variantes aquí y allá son del mismo modo *particularizaciones arbitrarias de uno y el mismo eidos*. E incluso es evidente que nosotros, avanzando de una variación a otra nueva, le podemos dar a su vez a este mismo avance y formación de nuevas multiplicidades de variación incluso el carácter de algo arbitrario, y que en semejante avance en la forma de la arbitrariedad tiene que resultar "siempre de nuevo" el mismo *eidos*: la misma esencia general "sonido en general".

b) *La estructura arbitraria del proceso de la formación de variantes*

El hecho de que el *eidos* se relacione con una multiplicidad —que puede seguirse produciendo libre y arbitrariamente— de variantes que logran coincidir, con una infinitud abierta, no significa que fuera indispensable un progreso real hacia lo infinito, una producción real de todas las variantes — como si sólo entonces pudiésemos estar ciertos de que el *eidos*, que llega a aprehenderse después, realmente sea adecuado a todas las posibilidades. Lo que importa más bien es que la variación, en cuanto proceso de la formación de variantes, tenga ella misma una *forma de arbitrariedad*; que el proceso se realice en la conciencia de una formación continua y arbitraria de variantes. Aun si interrumpimos el proceso, no hemos significado la multiplicidad fáctica de variantes intuitivas, particulares y transportadas unas en otras, en cuanto tal serie fáctica de cualesquiera objetos que se ofrecen en alguna forma y son aprovechados arbitrariamente o producidos de antemano como ficción; por el contrario, así como todo lo individual tiene el carácter de la arbitrariedad ejemplar, así también pertenece siem-

pre una arbitrariedad a la multiplicidad de variaciones; es indiferente, sea lo que sea lo que se le agregue, es indiferente cualquier cosa que pueda asir en la conciencia del "podría continuar así". A toda multiplicidad de variaciones le pertenece por esencia esta singular y muy importante conciencia del "y así sucesivamente al arbitrio". Sólo así se da lo que llamamos una multiplicidad "abierta e infinita"; evidentemente es la misma, ya sea que avancemos a través de un largo proceso productivo o recurriendo a algo que arbitrariamente consideramos adecuado, es decir, que ampliemos la serie de intuiciones reales, ya sea que interrumpamos el proceso ya desde antes.

c) *El mantener-asido de toda la multiplicidad de variaciones como fundamento de la contemplación de la esencia*

Sobre esta multiplicidad (o sea, sobre el fundamento del proceso abierto de la variación que se constituye junto con las variantes que en realidad se ofrecen a la intuición) se funda, como un nivel superior, *la auténtica contemplación de lo universal como* eidos. En el comienzo está la transición del ejemplo inicial, que sirve de guía y que llamamos modelo, hacia cada vez nuevas copias, ya sea que se deban al favor desordenado de la asociación y a las ocurrencias de la fantasía pasiva y nos las apropiemos sólo arbitrariamente como ejemplos, ya sea que las obtengamos a partir de nuestro modelo originario mediante la pura actividad propia de la ficción imaginativa. En esta transición de una copia a otra, de una semejanza a otra, van coincidiendo todas las particularidades arbitrarias unas después de otras en la secuencia de su aparición y llegan a formar de manera puramente pasiva una unidad sintética, en la que aparecen todas ellas como modificaciones una de otra, y luego, además, como series arbitrarias de particularidades en las que la misma universalidad se particulariza como *eidos.* Apenas en esta coincidencia continua se hace congruente una *mismidad,* que ahora puede ser contemplada puramente por sí. Esto quiere decir que está *pasivamente preconstituida* como tal y la contemplación del *eidos* se basa en la *aprehensión intuitiva activa* de lo precons-

tituido — exactamente como en *toda* constitución de objetividades del entendimiento y, en forma más específica, de objetividades generales.

Requisito para ello es, naturalmente, que la multiplicidad esté *en cuanto tal* en la conciencia, como *pluralidad*, y que jamás se llegue a soltar por completo de su asimiento. De lo contrario no obtenemos el *eidos* como algo idealmente idéntico, que es sólo en cuanto ἓν ἐπὶ πολλῶν. Si nos ocupamos, por ejemplo, de la transformación de una cosa o de una figura en la ficción de nuevas figuras arbitrarias, tenemos siempre algo nuevo y siempre una sola cosa: lo imaginado al último. Sólo si mantenemos asidas las ficciones anteriores como una multiplicidad en el proceso abierto y sólo si miramos hacia la congruencia y lo puramente idéntico, obtenemos el *eidos*. Por supuesto, no necesitamos realizar *ex professo* activamente la paulatina coincidencia, ya que sobreviene por sí misma en forma puramente pasiva en el recorrido sucesivo y en el mantener-asido lo recorrido.

d) *La relación de la contemplación de la esencia con la experiencia de lo individual. El error de la teoría de la abstracción*

Se aclarará aún más lo peculiar de la contemplación de la esencia con base en la variación, si la contrastamos con la experiencia intuitiva de los objetos individuales. Frente a la *libertad* específica en la variación existe en toda experiencia de lo individual un *lazo* muy determinado. Es decir, cuando experimentamos receptivamente una cosa individual sobre la base de algo pre-dado pasivo, cuando nos orientamos hacia él para aprehenderlo y lo acogemos como algo que es, nos situamos con ello, por así decir, en el terreno de esta apercepción. Por su medio se pre-señalan horizontes para otras experiencias posibles en este terreno pre-dado gracias al primer paso. Todo lo que experimentamos ulteriormente tiene que poderse poner en un contexto de unanimidad, si es que ha de tener validez para nosotros como objeto; de otro modo se le pone el sello de nulidad y no es acogido receptivamente como realidad: en el terreno de una unidad de la experiencia, tal como ya está pre-señalado

con cada objeto individual de la experiencia, tiene que imperar la unanimidad y se excluye todo conflicto, o bien, éste lleva a la cancelación. Todo *experimentar en sentido estricto,* que encierre en sí una actividad, al menos en el nivel más bajo, significa por lo tanto *"colocarse en el terreno de la experiencia".*

Lo mismo es válido para las fantasías, siempre que imaginemos dentro de un contexto y las fantasías individuales se conjunten en la unidad de una fantasía. Aquí se repite cuanto hemos dicho con relación a la experiencia real en el modo del "cuasi". Tenemos un cuasi-mundo como mundo unitario de la fantasía. Éste es el "terreno" en el que podemos colocarnos en el curso de un imaginar unitario — con la sola diferencia de que queda reservado a nuestro libre arbitrio, hasta donde queremos dejar que se extienda esa unidad; podemos ampliar al arbitrio ese mundo, mientras a la unidad de un mundo real le sean impuestos límites fijos mediante lo dado anteriormente. [1]

En contraste con esta sujeción de la experiencia a lo individual podemos comprender la *libertad específica en la contemplación de la esencia*: en el libre producir de la multiplicidad de variaciones, en el avance de una variante a otra, no estamos ligados de la misma manera por las condiciones de la unanimidad como en el avance de la experiencia de un objeto individual a otro sobre el terreno de la unidad de la experiencia. Si nos representamos, por ejemplo, una casa individual, que ahora está pintada de amarillo, podemos imaginarnos de la misma manera que podría estar pintada de azul o que en vez de un techo de tejas, pudiera tener uno de madera o, en vez de esta figura, una diferente. Es una casa que, posiblemente, en lugar de cualesquiera determinaciones que le corresponden en una representación unitaria, podría tener del mismo modo otras, incompatibles con aquéllas. La casa, la misma, es concebible como *a* y como *no-a,* pero, naturalmente, si se concibe como *a,* no puede concebirse *al mismo tiempo* como *no-a.* No puede ser ambas cosas en una, ambas a la vez, no puede ser real simultáneamente con *cada una* de ambas determinaciones, pero en vez de *a*

[1] Acerca de todo esto, cf. las detalladas explicaciones *supra,* § 40, pp 187 ss.

puede ser en cualquier momento *no-a.* Es concebido, por tanto, algo idéntico, en lo que pueden trocarse determinaciones opuestas. "Intuitivamente" en la realización de esta evidencia, la existencia del objeto está ciertamente ligada a la posesión de uno *o* del otro de los predicados opuestos y a la exigencia de excluir su posesión conjunta; pero, evidentemente, existe un *sustrato idéntico* de los atributos unánimes, sólo que no es posible su tesis *simple,* sino sólo la tesis *modificada*: *si este* algo idéntico existe determinado como *a,* le pertenece también *a'* en la forma cancelada *no-a,* y a la inversa. El sustrato idéntico, desde luego, no es un individuo simplemente. La conversión [*Umschlagen*] es conversión de un individuo en un segundo individuo incompatible con él en la co-existencia. Un individuo, simplemente, es un individuo que existe (o que posiblemente existe). Pero lo que se contempla como *unidad en el conflicto no es un individuo,* sino una unidad híbrida concreta de individuos que se suprimen recíprocamente, que se excluyen co-existencialmente: una conciencia propia con un contenido concreto propio, cuyo correlato recibe el nombre de unidad concreta en conflicto, en incompatibilidad. Esta extraña unidad híbrida le sirve de base a la contemplación de la esencia.

La antigua teoría de la abstracción, que afirma que lo universal se puede constituir sólo por abstracción sobre la base de intuiciones individualmente particulares, es, por tanto, en parte confusa y en parte incorrecta. Si, por ejemplo, formo el concepto general "árbol" —concebido como concepto *puro*— sobre la base de intuiciones de árboles individualmente singulares, entonces el árbol que se ofrece frente a mí no está asentado como árbol individual determinado; más bien lo represento de tal manera que es el mismo en la percepción y en la fantasía que es libremente movible; que no es asentado en cuanto existente o tampoco puesto en tela de juicio, y que ni siquiera es sostenido como individuo. Lo *particular* que sirve de base a la contemplación de la esencia *no es en sentido propio un individuo intuido como tal.* La extraña unidad que sirve de base aquí es más bien un "individuo" en el cambio de los momentos constitutivos "no esenciales" (de los que se presentan como complemen-

tarios, fuera de los momentos esenciales, que se han de aprehender como idénticos).

e) *Congruencia y diferencia al coincidir superponiéndose las multiplicidades de variación*

En lo dicho se implica ya que en la coincidencia de las multiplicidades de variación están ligadas con la *congruencia*, por el otro lado, varias diferencias. Cuando, por ejemplo, pasamos de un color rojo dado a una serie de cualesquiera otros colores rojos —ya sea que los veamos realmente o que aparezcan como colores "en la fantasía"—, obtenemos el *eidos* rojo, congruente en la transformación de las variantes "arbitrarias", como lo necesariamente común, mientras que en la coincidencia, en vez de ser congruentes las diversas extensiones, más bien se destacan en forma conflictiva.

La *idea de la diferencia* sólo puede entenderse, pues, *en su entrelazamiento con la de lo idéntico común en cuanto* eidos. Diferencia es aquello que en la superposición de las multiplicidades, no puede llevarse a la unidad de la congruencia ahí resultante, es decir, lo que no hace visible ahí a un *eidos*. El no llegar a la unificación de la congruencia significa que entra en conflicto como algo diferente en la superposición. Por ejemplo, un color es idéntico, pero una vez es color de esta extensión y figura, y otra, de aquélla. En la superposición entran en conflicto uno con otro y se desplazan recíprocamente.

Mas, por otro lado, resulta claro que *no puede entrar en conflicto nada que no tenga algo en común*. No es sólo que aquí ya se presupone el color idéntico, más bien, cuando una cosa coloreada es redonda y la otra angulosa, no podría entrar en conflicto a pesar de todo, si no fuesen ambas figuras extensas. Así pues, toda diferencia, en la superposición con otras diferencias en cuanto conflictivas con ella, señala hacia un nuevo universal por intuirse —aquí figura—, en cuanto universal de las diferencias sobrepuestas que en cada caso hayan alcanzado la unidad del conflicto. Esto tendrá gran importancia para la teoría del escalonamiento de las ideas hasta llegar a las regiones más altas.

Hagamos una síntesis de los *tres pasos principales que pertenecen al proceso de la ideación*:

1. recorrido productivo de la multiplicidad de las variaciones;
2. vinculación unitaria en coincidencia continua;
3. identificación activa y selectiva de lo congruente frente a las diferencias.

f) *Variación y alteración*

Hay otro punto que requiere esclarecimiento. Hablamos de *variación* y de variantes, no de *alteración* y fases de la alteración. En efecto, ambos conceptos son esencialmente diversos pese a cierta conexión.

Una alteración es siempre alteración de algo real y, tomada muy en general, de algo que es en el tiempo, de algo que dura, de algo que permanece a través de una duración. Todo objeto real es alterable y *es* sólo en la alteración o en la no-alteración. La no-alteración es únicamente un caso límite de la alteración. Ésta significa un constante ser o devenir de otro modo y, sin embargo, ser lo mismo, individualmente lo mismo en un constante devenir otro: la alteración de un color, su desteñimiento, etcétera, es un ejemplo de ello. Un objeto real se altera en cuanto este objeto real individual y transforma su estado, pero conserva su identidad individual en el cambio de este estado. La no alteración, en cambio, significa ser lo mismo en la duración, pero también permanecer constantemente igual a sí mismo en cada fase de la duración. En el caso de la alteración el ser es en la duración a través de sus fases un ser o devenir otro en cada nueva fase, esto es, permanece individualmente lo mismo, pero a la vez no permanece igual a sí.

Al enfocar nuestra mirada a las *fases* de la duración de lo real y a aquello que llena esas fases, tenemos una multiplicidad de representaciones de lo mismo: lo mismo ahora, lo mismo después, etcétera, y según las circunstancias lo mismo de una fase a otra en cuanto igual o desigual. Pero cuando cambiamos el enfoque de nuestra mirada hacia lo uno que

dura y que se presenta en las fases, temporalmente "matizado" como lo mismo, experimentamos la unidad, lo idéntico, que se altera o no se altera, que permanece y continúa a través del flujo de las multiplicidades de la representación. Esta unidad no es, por ejemplo, lo universal de las fases temporales individuales, así como éstas no son variantes. *Esa unidad* es precisamente el individuo uno que dura y que al durar se altera o pemanece igual a sí. *Pese a toda alteración el individuo permanece idénticamente el mismo.* En cambio, la variación estriba justo en que abandonamos la identidad de lo individual y la transformamos ficticiamente en otra individualidad posible.

Por otro lado, es propio de la alteración de algo individual que sus fases puedan ser tratadas también como variantes (aunque con enfoque modificado). Resulta entonces que *no es posible ninguna alteración en la que no formen un conjunto genérico todas las fases de la alteración.* Un color sólo puede alterarse en otro color y no, por ejemplo, en un sonido. Cualquier alteración posible se realiza, como se advierte de aquí, dentro de un género supremo, que nunca podrá ella rebasar.

§ 88. *El sentido de la expresión: "contemplación"* [Erschauung] *de las generalidades*

Hablamos de una *"contemplación"* de la esencia y, en general, de la contemplación de las generalidades. Esta expresión exige todavía ser justificada. Utilizamos aquí la expresión "contemplar" en un sentido muy amplio, que no significa otra cosa que *auto-experimentar,* tener uno mismo las cosas vistas y, sobre la base de esta auto-visión, tener a la vista la semejanza y realizar después aquella superposición mental, en la que aparece lo común, el rojo, la figura, etcétera, "mismos"; y esto quiere decir que llega a ser aprehendido en una visión. Naturalmente *no se trata aquí de una visión sensible.* El rojo universal no se puede ver como se ve un rojo particular e individual; pero la ampliación del modo de hablar sobre la visión, que no en balde es de uso común en el lenguaje general, resulta ineludible. En ella se expresa

que algo general y común de un número cualquiera de ejemplares vistos individualmente se nos hace propio de modo *directo* y como *ello mismo*, en forma muy análoga a la de algo particular individual a través de la percepción sensible, pero desde luego en esa contemplación más complicada de la superposición activamente comparativa de la congruencia. Esto es válido para toda aprehensión visual de comunidades y generalidades, sólo que, ahí donde debe ser contemplado un *eidos* puro como un *a priori*, esa contemplación tiene su forma metódica especial: precisamente la descrita indiferencia frente a la realidad provocada en la variación, por la cual aquello que está allí como realidad recibe el carácter de ejemplo arbitrario, de indiferente miembro inicial de una serie de variaciones.

§ 89. *La necesidad de una exclusión expresa de todos los asentamientos del ser* [Seinssetzungen] *para la obtención de la generalidad pura*

Se podría pensar que nuestra descripción de la contemplación de la esencia se hace su tarea demasiado difícil y opera superfluamente con las multiples variaciones, enfatizadas como supuestamente fundamentales, y con las funciones de la fantasía, que participan en ello de manera tan peculiar; que basta con decir que un rojo cualquiera aquí y otro allá, una multitud arbitraria pre-dada de objetos rojos de la experiencia o de cualquier otra representación, ofrece la posibilidad de contemplar el *eidos* rojo; que lo único que habría de describirse, es el recorrido en la coincidencia de superposición y la visión extractiva [*Herausschauen*] de lo universal. Sin embargo, hay que atender bien aquí a que lo *"arbitrario"* en tales modos de hablar no puede ser un mero giro verbal o significar un comportamiento secundario de nuestra parte, sino que *pertenece al carácter fundamental del acto de la visión misma de las ideas.*

Pero, si en tales modos de hablar se halla incluso la opinión de que una multitud determinada de objetos semejantes alcanza para obtener lo universal mediante coincidencia comparativa, tendremos que subrayar una vez más: para este

rojo aquí y aquel rojo allá ciertamente obtenemos en ambos lados algo idéntico y general, pero sólo como algo común precisamente de este y aquel rojo. No obtenemos el rojo puro en general como *eidos*. Claro está que, si recurrimos a un tercer rojo o a varios, cualquiera que sea el momento en que se presenten, podemos reconocer que lo universal de los dos es idénticamente lo mismo que lo universal de los muchos. Pero siempre obtenemos así sólo comunidades y generalidades relativas a extensiones empíricas; la posibilidad del progreso *in infinitum* aún no está dada con ello en forma evidente. Pero, en cuanto decimos que todo igual arbitrario y al que se recurre de nuevo *tiene* que producir lo mismo, y si decimos una vez más que el *eidos* rojo es algo uno frente a la infinitud de individualidades posibles que pertenecen a este rojo y a cualquier otro que ha de coincidir con él, necesitamos ya como fundamento una variación infinita en nuestro sentido. Ella nos entrega lo que como correlato inseparable pertenece al *eidos*, la llamada *extensión del eidos*, de la "esencia puramente conceptual", en cuanto infinitud de particularidades posibles que caen bajo ella, que son sus "particularizaciones" y que guardan con ella, platónicamente hablando, una relación de participación: todo individuo concebible en general está relacionado con la esencia, participa de ella y de sus momentos esenciales. A continuación expondremos cómo a lo universal puro le corresponde correlativamente como extensión la *totalidad* de las particularidades que caen bajo ella.

Pero antes hemos de señalar aún que *la variación enteramente libre tampoco basta* para obtener lo universal realmente como puro. Aun lo universal obtenido mediante variación no tiene que ser todavía *puro* en sentido propio, libre de todo asentamiento de realidad. Aun cuando mediante la variación está ya descartada la referencia al ejemplo inicial contingente, que existe en realidad, sin embargo, lo universal puede mostrar todavía una referencia a la realidad, precisamente del modo que sigue: para un *eidos* puro carece por completo de importancia la realidad fáctica de los casos individuales traspuestos en una variación. Y esto debe entenderse literalmente. Las realidades se deben tratar como posi-

bilidades entre otras posibilidades, justamente como posibilidades arbitrarias de la fantasía. Esto sucede sólo cuando todo lazo con la realidad pre-dada está de hecho excluido en la forma más cuidadosa. Si variamos libremente, pero en secreto sostenemos, por ejemplo, que debe haber cualesquiera sonidos *en el mundo,* sonidos que han de ser o han sido escuchados por otros hombres en la Tierra, entonces tenemos ciertamente algo general esencial como *eidos,* pero *referido a nuestro mundo fáctico* y ligado a este hecho universal. Éste es un lazo secreto, es decir, imperceptible para nosotros mismos por razones comprensibles.

En el desarrollo natural de la experiencia universal, que en todo momento se va unificando, el mundo experimentado nos ha tocado en suerte como un fondo entitativo universal y permanente y como campo universal de todas nuestras actividades. En el más firme y universal de todos nuestros hábitos el mundo es válido para nosotros y conserva su validez actual para nosotros, cualesquiera que sean los intereses que persigamos; igual que todos los intereses, también los del conocimiento eidético están referidos a él. En todo juego de la fantasía, tal como lo imaginamos ya puesto en marcha con la suposición de cualesquiera particularidades posibles, que caen bajo un concepto obtenido empíricamente, como también en toda variación de la fantasía, con la intención dirigida a una visión eidética, el mundo está puesto juntamente; todo hecho y todo *eidos* permanece referido al mundo fáctico y sigue perteneciendo al mundo. Es comprensible que en el enfoque natural no nos demos cuenta de esta posición del mundo y de este lazo entitativo, ocultos precisamente en virtud de su universalidad.

Sólo cuando nos hacemos conscientes de este lazo, cuando lo *dejamos conscientemente fuera de juego,* liberando así también de todo lazo y de toda validez experiencial al más amplio horizonte que circunda a las variantes, crearemos una pureza perfecta. Entonces nos hallaremos, por así decir, en un mundo puro de la fantasía, en un *mundo de posibilidad absolutamente pura.* Toda posibilidad semejante puede ser ahora el miembro central para las posibles variaciones puras en el mundo de la arbitrariedad. De cualquiera de

estas posibilidades resulta un *eidos* absolutamente puro; mas, de cualquiera de las otras resulta sólo cuando las series de variaciones de la una y de la otra se enlazan en una *sola* de la manera descrita. Así, para los colores y sonidos resulta un *eidos* diverso, pues aquéllos son de especie distinta y lo son con respecto a lo intuido puramente en ellos.

Un *eidos* puro, una generalidad esencial, es, por ejemplo, la especie rojo o el género color; pero sólo si se captan como generalidades puras, esto es, libres de toda presuposición de cualquier existencia real, de cualquier rojo fáctico o, respectivamente, de cualquier realidad coloreada fáctica. Éste es también el sentido de los enunciados geométricos; cuando, por ejemplo, describimos el círculo como una especie de corte de un cono o cuando lo aprehendemos eidéticamente con una intuición no hablamos ahí de una superficie real como aquélla de la realidad fáctica de la naturaleza. Conforme a esto, un *juzgar-en-general puramente eidético,* como el geométrico o el que se refiere a colores, sonidos, etcétera, idealmente posibles, *no está ligado* en su generalidad *a ninguna realidad presupuesta.* En la geometría se habla de figuras concebibles, en la teoría eidética de los colores, de colores concebibles, que forman la extensión de generalidades puramente contempladas.

Con esta especie de conceptos creados originariamente opera también toda la matemática, que produce sus leyes esenciales (axiomas) inmediatas como verdades "necesarias y, en sentido estricto, universales", "de las que no se permite como posible ninguna excepción" (Kant). Pues las contempla como estados esenciales [*Wesensverhalte*] generales, que en identidad absoluta son producibles y conocibles evidentemente *como* tales para todas las particularizaciones imaginables de sus conceptos puros — para aquellas multiplicidades de variaciones o extensiones *a priori* firmemente conclusas. A partir de ellas produce después, en una intuición deductiva (en una "evidencia" *a priori* de una inferencia necesaria) sus teorías y "teoremas" derivados, que a su vez se pueden comprender como identidades ideales en repetición arbitraria de la producción.

§ 90. *Generalidades puras y necesidad* a priori [2]

Dediquemos ahora nuestra atención a los problemas ya tocados de la extensión de las generalidades puras y a los problemas de la relación entre la posibilidad pura y la realidad empírico-fáctica, estrechamente vinculados con aquéllos.

De acuerdo con su origen metódico en la variación libre y en la consecuente exclusión de todos los asentamientos [*Setzungen*] del ser real, la generalidad pura no puede tener naturalmente *ninguna extensión de hechos,* de realidades empíricas que la sujeten, sino sólo una *extensión de posibilidades puras.* Por otra parte, la generalidad eidética se debe poner en todo tiempo en relación con las realidades que se presenten. Todo color que se presente de modo real es, sin duda, al mismo tiempo, un color posible en sentido puro: cada uno se puede considerar como ejemplo y transformar en una variante. De este modo podemos elevar toda realidad a posibilidad pura, al reino del libre arbitrio. Entonces resulta, sin embargo, que aun el libre arbitrio tiene su dependencia específica. Las cosas que se pueden variar entre sí en el arbitrio de la fantasía (por inconexas que sean y no concuerden en la fantasía para lograr la inteligencia de una realidad concebible), llevan en sí una estructura necesaria, un *eidos* y, con ello, las *leyes de la necesidad,* que determinan lo que necesariamente le tiene que corresponder a un objeto, si ha de poder ser un objeto de esa especie. Esta necesidad es entonces válida también para todo lo fáctico: podemos ver que todo lo que pertenece inseparablemente al *eidos* puro "color", por ejemplo, el momento de la claridad, tiene que pertenecer también a todo color fáctico.

Las verdades universales, en las que sólo desplegamos lo que pertenece a las generalidades puras de la esencia, preceden a todas las cuestiones sobre los hechos y sus verdades fácticas. Por eso las verdades esenciales se llaman *a priori,* es decir, que *en su validez preceden a toda facticidad,* a todas las confirmaciones derivadas, de la experiencia. Toda realidad dada a través de la experiencia y juzgada a través del pensamiento experiencial, se halla, en lo que toca a la legiti-

[2] Cf. al respecto también *Ideen,* pp. 15 ss.

midad de tales juicios, bajo la norma incondicionada de que debe corresponder ante todo a las "condiciones *a priori* de la experiencia posible" y del pensamiento experiencial posible: esto es, a las condiciones de su posibilidad pura, de su representabilidad y de su asentabilidad [*Setzbarkeit*] como objetividad de un sentido unánimemente idéntico.

Para la naturaleza (la realidad de la experiencia física) tales condiciones *a priori* son expresadas por la matemática de la naturaleza con todas sus proposiciones. Las expresa *a priori*, es decir, sin tratar jamás de "la" naturaleza como *factum*. La referencia a hechos es asunto de la *aplicación a priori* posible en todo tiempo y evidentemente comprensible en esa posibilidad. Y ahora podemos decir en general: *juzgar realidades según las leyes de su posibilidad pura* o juzgarlas según "leyes esenciales", según leyes *a priori*, es *una tarea universal y absolutamente necesaria, que se debe llevar a cabo para toda realidad*. Lo que es fácil aclarar con el ejemplo del pensamiento matemático y de la ciencia natural matemática, es válido muy en general *para cualquier esfera de objetos*. A cada una le corresponde un pensamiento *a priori* posible y, por lo tanto, una ciencia *a priori* con la misma función aplicativa de esta ciencia — con tal que le demos al *a priori* constantemente el mismo sentido sobrio y el único significativo. No existe ni el más ligero motivo para considerar la metódica del pensamiento *a priori*, tal como la hemos mostrado en sus rasgos esenciales generales a propósito del pensamiento matemático, por ejemplo, como una propiedad exclusiva del dominio de las matemáticas. [3] Es más, resultaría realmente contradictorio suponer tal limitación, en vista de la relación esencial general entre realidad y posibilidad, entre experiencia y fantasía pura. Desde *cualquier* realidad concreta y desde cualquier rasgo particular realmente experimentado o experimentable en ella, se tiene abierto el cami-

[3] Debemos subrayar aquí, ciertamente, que el método del pensamiento esencial matemático, en cuanto *método de la idealización*, se distingue, en puntos importantes de la intuición de la esencia que se refieren a otros dominios de rasgos típicos fluctuantes, no aprehensibles con exactitud, de modo que esta analogía sólo es absolutamente válida de acuerdo con lo más general. Acerca de esta distinción cf. también E. Husserl, *Die Krise . . .*, *Philosophia*, vol. I, especialmente las pp. 98 ss. y 124 ss.

no al reino de la posibilidad ideal o pura y, con ello, al reino del pensamiento *a priori*. Y de acuerdo con lo más general, el método de la estructuración, tanto de las posibilidades puras individuales como de las "extensiones" infinitas de aquellas posibilidades que se convierten unas en otras en variante transformación, es en todas partes el mismo y luego, naturalmente, también lo es la formación intuitiva originaria de las correspondientes generalidades esenciales puras, de las "ideas" (esencias, conceptos puros) y las leyes esenciales.

§ 91. *La extensión de las generalidades puras*

a) *La totalidad de la extensión pura del concepto no ofrece ninguna diferenciación individual*

Las generalidades puras tienen una extensión de posibilidades puras; por otro lado, tienen también relación con la realidad empírica, en cuanto "prescriben reglas" a todo objeto real. Pero esto no debe entenderse como si, al lado de su extensión de posibilidades puras, tuviesen también una extensión de realidades. Esta extraña relación se nos aclarará mediante el contraste entre una *extensión conceptual pura* y una *extensión empírica* posible.

A la extensión del concepto puro "hombre" pertenecen todos los hombres que de alguna manera puedo imaginar, ya existan o no en el mundo, ya sean o no posibles en la unidad de este mundo, ya guarden relación con él o no. Se encuentran ahí entonces en fantasías eventualmente inconexas y demás intuiciones como representables en sí y explican a "un" hombre. Lo mismo ocurre con las duraciones temporales. La extensión de la idea "duración temporal" abarca todas las duraciones de tiempo en cuanto tales, imaginables sin coherencia alguna o realmente experimentadas y experimentables, así como todas las duraciones temporales en *el* tiempo, a saber, las reales. *Esta totalidad de la extensión* "duración temporal" *no ofrece ninguna individuación de la especie* "duración temporal", así como la totalidad de los colores de la fantasía, que pertenecen a una diferencia

de color eidética ínfima, no son colores individuales en sentido real ni individuaciones de esa especie ínfima.

La especie "duración" se especifica, siempre que dentro de diversas intuiciones, posicionales [*setzender*] o no, coherentes o incoherentes, se pueda llevar a cabo una comparación de magnitudes. Pero entonces encontramos lo extraño: que dentro de *una* fantasía y dentro de las arbitrarias ampliaciones que sostienen la unidad de una fantasía y de un mundo imaginario y, según ello, también dentro de la unidad de una experiencia, se presenta una *diferenciación ulterior, que no es específica* y que no se puede elevar por encima de este mundo; por consiguiente, cuando comparamos las diferencias correspondientes de un mundo de la fantasía con el otro, no podemos enunciar acerca de ellos ni identidad ni no-identidad.

Esto es válido ciertamente para todas las determinaciones objetivas, como color, etcétera. Pero vemos que para ellas es válido *mediatamente* en virtud de sus diferenciaciones temporales (y luego, además, espaciales), que sólo son posibles en un "mundo". Lo que en último término distingue, es decir, individualiza a una diferencia ínfima de color dentro de un mundo, es el *hic et nunc*, o sea, la última diferencia de lo espacio-temporal, que tiene a su vez todavía sus propias diferenciaciones específicas.

Diferenciación individual existe sólo hasta donde alcanza un "mundo": diferenciación individual real, en un mundo real; diferenciación individual posible, en un mundo posible.[4]

b) *Diferenciación de posibilidad y diferenciación de realidad*

De lo dicho se desprende cómo hay que entender la *totalidad de la extensión conceptual pura.* Se aplica a las *posibilidades puras en cuanto particularizaciones suyas. Esta particularización lógico-conceptual no es una particularización en algo identificable objetivamente*; dicho de otro modo, la exigencia lógica de individualidad como exigencia de un objeto, de un sustrato idéntico, para predicados o para ver-

[4] Cf. para esto §§ 38-40 y Anexo I.

dades objetivas (que se hallan bajo el principio de contradicción) no se cumple particularizando una extensión conceptual, sino que se halla bajo las condiciones del tiempo. Esto significa que, con respecto a la particularización individual, nos hallamos bajo la exigencia de una posibilidad de comprobación unánime en un nexo continuo de intuiciones reales y posibles (que se pueden agregar a las reales). *La totalidad de la extensión conceptual pura* no es la totalidad de objetos (reales) en el mundo, no es una totalidad empírica, una totalidad en *el* tiempo.

Debemos distinguir, pues, para toda esencia *dos clases de diferenciaciones*:

1. la *diferenciación de posibilidad,* es decir, la diferenciación en forma de posibilidades inconexas, referidas a fantasías o incluso a experiencias, que las dan de manera inconexa;

2. la diferenciación en el marco de la unidad de una realidad o cuasi-realidad coherente o, mejor dicho, la *diferenciación en el marco de una realidad posible,* cuya forma es *un* tiempo. Todas estas diferenciaciones de una esencia se constituyen dentro de una infinidad de actos posibles que, no obstante, están ligados en la medida en que todos ellos tienen conexión entre sí.

La totalidad de las posibilidades libres en general es un *reino de la inconexión,* pues le falta la unidad de la conexión. Sin embargo, toda posibilidad entresacada de ahí designa en él a la vez la idea de una totalidad de posibilidades coherentes y a esta totalidad le corresponde necesariamente *un* tiempo. Cada totalidad de este tipo define a un mundo. Pero dos mundos de este tipo carecen de conexión, sus "cosas", sus lugares, sus tiempos nada tienen que ver unos con otros; no tiene sentido preguntar si una cosa en este mundo posible y una cosa en aquel otro es o no es lo mismo: sólo tiene su aplicación aquí la no-identidad privativa así como todas las relaciones de la comparación — para recordar con ello brevemente las apreciaciones de la Primera Parte.

§ 92. *La gradación* [Stufenbau] *de las generalidades puras y la obtención de los géneros (regiones) concretos supremos mediante variación de ideas*

En nuestras reflexiones ya se habían destacado las generalidades puras, las esencias de muy diverso nivel. Pues, evidentemente, las esencias, de las que decíamos que encierran en sí leyes de necesidad para toda una esfera de objetos, se distinguen de especies ínfimas tales como, por ejemplo, el *eidos* "rojo". En otros términos, así como pudimos comprobar ya a propósito de la generalidad empírica, elevándonos de las generalidades inferiores a generalidades cada vez más altas, así podemos decir, naturalmente, que esto es válido también para las generalidades puras. Pero ¿cuáles son las supremas, en cuya aprehensión culmina la actividad de la contemplación de la esencia?

Partamos del hecho de que desde uno y el mismo ejemplo como modelo se puede llegar en libre variación a esencias puras muy diferentes. Esto es válido aun cuando todas las multiplicidades de variación, en las que el *eidos* llega a ser contemplado originariamente, se enlacen en una sola multiplicidad de variación y sean en cierto modo sólo aspectos de una multiplicidad en sí única. Pues el enlace de series de variaciones para formar una sola puede tener un sentido diferente. Avanzando desde un rojo cualquiera en una serie de variaciones, obtenemos el *eidos* "rojo". Si tuviéramos como punto de partida ejemplar un rojo diverso, lograríamos intuitivamente, sin duda, una diversa multiplicidad de variaciones, pero de inmediato se manifiesta que esa nueva multiplicidad pertenece al horizonte abierto del "y así sucesivamente" de la primera, igual que aquélla pertenece al horizonte de ésta; el *eidos* es uno y el mismo. Naturalmente ocurriría igual si, en vez de un rojo cualquiera, hubiéramos variado un verde cualquiera y hubiéramos llegado al *eidos* "verde". Por otra parte, debemos observar que en cierto modo, no obstante, las diversas series de variaciones, a saber, aquellas que producen el rojo y aquellas que producen el verde, han de enlazarse nuevamente en una comprensiva multiplicidad de variaciones — en una sola multiplicidad, que

luego ya no produce el *eidos* "rojo" o "verde", sino en el *eidos* "color" en general. En un caso estamos orientados en una dirección para llegar mediante variaciones a la contemplación del rojo; para ello debemos mantener la dirección hacia el rojo, o sea, obligarnos a seguir *una sola* dirección a pesar de cualquier otra arbitrariedad de las variaciones: si al iniciarse la variación se ofrece a nuestra vista un rojo común, lo podemos asir inmediatamente y no pensar en otra cosa que en lo rojo en general, o sea, lo que en cualquier variación ulterior produciría eso idéntico común. Si se nos enfrenta el verde, lo desechamos por no pertenecer a ese *eidos,* como conflictivo contra el rojo que contemplamos y seguimos significando. Si, por otra parte, dirigimos nuestro interés al hecho de que la variante "verde", que acabamos de desechar, está en conflicto con toda variante "rojo" y de que, pese a ello, tiene algo en común, o sea, también un punto de coincidencia, entonces esto nuevo común, concebido como *eidos* puro, puede determinar la variación: ahora las multiplicidades de variación para rojo y para verde, así como para amarillo, etcétera, forman un solo conjunto: lo universal es ahora "color".

Así, en forma *del todo independiente,* es decir, sin vinculación a ningún universal que ya se trasluzca, podríamos tener de antemano la disposición para variar y para buscar lo universal que se encuentra por encima de todas las generalidades entrevisibles y luego limitativas; en nuestro ejemplo, lo universal que se encuentra por encima de las generalidades rojo, azul, amarillo, etcétera, como generalidad suprema. Lo único que se exige aquí es que la variación, sin importar la manera como se efectúe, sea en general sólo variación, es decir, que en general esté reunida en una síntesis de coincidencia totalmente unitaria con un universal total. Éste es el *camino hacia la constitución de las generalidades esenciales supremas* como géneros supremos. Son generalidades que no pueden tener ya otras superiores sobre ellas. Por otro lado, tienen a la vez la propiedad de que *están contenidas como algo idealmente común en todas las generalidades particulares,* que debían extraerse en esta variación total — porque pertenecen a limitadas regiones de variación de

la misma. Las ideas rojo, verde, etcétera, tienen participación ideal de la idea de color.

Podemos decir también: las ideas, las generalidades puras, pueden incluso operar a su vez como variantes; en tal caso se puede entrever en ellas algo universal en un nivel superior, una *idea formada por ideas* o idea de ideas; su extensión la constituyen las ideas y sólo mediatamente las particularidades ideales.

En nuestro ejemplo, la variación condujo hacia un género abstracto supremo, hacia una *esencia abstracta.* Pues tal es el color; no es un objeto independiente, no es algo real que exista por sí de modo independiente. Es extenso, distribuido sobre una extensión, y la extensión pertenece por su esencia a algo extenso, por lo pronto a una superficie; pero tampoco ésta es algo por sí, sino que remite a un cuerpo, al cual le sirve de límite. Así somos conducidos finalmente a un objeto concreto, aquí a una cosa espacial, en la que el color es un momento abstracto. Ciertamente ningún camino de la variación de un color dado nos lleva hasta allí. *La variación de algo abstracto conduce siempre de nuevo sólo a lo abstracto.*

Pero en la variación podemos *partir de antemano de un objeto concreto e independiente.* Así, por ejemplo, mediante variación de esta pluma fuente llegamos aquí al género "objeto útil". Pero también podemos abandonar esta limitación y encontrar aun siempre posibilidades de variación; podemos imaginarnos, por ejemplo, la pluma fuente convertida en una piedra y todavía entonces pasa a través de ellas algo común: ambas son cosas materiales con extensión espacial. Hemos llegado así al género supremo "cosa", al que designamos con el nombre de *región,* en cuanto género supremo de los concretos. Otra región es, por ejemplo, la región "hombre" en cuanto ser corpóreo-anímico. Las esencias regionales ya no tienen generalidades superiores sobre sí y establecen para toda variación un límite fijo e insuperable. *Un concepto fundamental de una región no puede ser transformado en otro mediante variación.* A lo sumo es posible aquí todavía, como operación ulterior, la formalización mediante la cual ambos pueden ser comprendidos bajo la

categoría formal del "algo en general". Pero esto es algo esencialmente diverso de la variación. No es un cambio ficticio de determinaciones de lo que ha de ser variado, en otras determinaciones, sino un abandono, un vaciamiento de todas las determinaciones materiales y objetivas. [5]

Las generalidades superiores se obtienen mediante variación de ideas. Esto implica que la *visión de las ideas es ella misma un análogo de la experiencia simple*, en cuanto que es una conciencia desde luego superior y activamente productora en la que llega a darse por sí misma una nueva objetividad, lo universal. Lo mismo que a partir de la experiencia podemos realizar bajo el título de ideación, lo podemos hacer también desde cualquier conciencia de especie diversa, con tal que produzca sólo algo semejante, a saber, que lleve a nuestra conciencia una especie de objetividad en su mismidad originaria. Esto lo hace toda ideación misma; la idea vista se dice aquí vista, porque no es significada o formulada de manera vaga e indirecta mediante símbolos o palabras vacías, sino justamente aprehendida en forma directa y por sí misma (cf. también § 88). O sea, sobre la base que nos proporciona cualquier especie de aprehensión y posesión intuitivas podemos ejercitar una y otra vez la ideación, esencialmente con el mismo método.

Así no sólo podemos variar las cosas de la experiencia y obtener de este modo conceptos de cosa como generalidades de esencia, sino que "experimentamos" también conjuntos que hemos recogido de manera independiente, estados de cosas reales, relaciones internas y externas, cuya contemplación requiere una actividad relacionante, etcétera. Así obtenemos también ideas puras y generales de colecciones, de relaciones y de todo tipo de estados de cosas, en cuanto que precisamente para todas esas objetividades, a partir de actividades intuitivas en las que llegan a estar dadas, formamos objetividades de variación y entresacamos con la mirada la esencia general y necesaria. Para las ideas obtenidas de este modo podemos proceder entonces en la misma forma y así sucesivamente. Con ello obtenemos las *ideas de la "región*

[5] Respecto a esta diferencia entre generalización y formalización, cf. también *Ideen ...*, pp. 26 ss.

formal": objeto-en-general. Ésta comprende debajo de sí las ideas de las formas de las objetividades posibles.

§ 93. *Las dificultades para obtener los géneros supremos, mostradas en la obtención de la región "cosa"*

Sin embargo, la obtención de un género concreto supremo no es tan sencilla como pudiera parecer quizá después de las descripciones anteriores. No basta aquí la variación simple, si no hemos tomado también la precaución metódica de que sea realmente universal y de que realmente tenga en cuenta todo lo que pertenece al concepto pleno de una región concreta.

a) *El método para establecer el ejemplo que ha de variarse*

Cuando, para obtener la región "cosa natural", tomamos como punto de partida una cosa ejemplar de la realidad fáctica o una cosa ya puramente posible de la libre fantasía, para activar con ella la variación libre, no debemos pasar por alto que ya el establecer el ejemplo que ha de variarse exige un método complejo.

Si partimos de un objeto de la percepción, sin duda nos es "dado originalmente" en la percepción, mas, por principio, sólo de modo imperfecto; primero requiere la revelación sistemática del sentido objetivo en una intuición progresiva; primero debemos procurarnos una intuición plena de esa cosa. Mas no podemos poner libremente en juego la experiencia actual hasta el infinito y conforme a todo lo que esa cosa es en verdad (*si* lo es); en principio, lo que obtenemos en la unidad de una experiencia actual es algo dado por sí mismo imperfecta y "unilateralmente"; lo que llega a la autoposesión como *cosa* está rodeado de un horizonte presuntivo, de un horizonte interno y externo. En el mejor de los casos sólo podemos pasar a desarrollar este horizonte, que es un horizonte que se anticipa como posible junto con sus sistemas de posibilidades disyuntivas; a representarnos cómo podría transcurrir una experiencia ulterior (lo cual podría ella hacer de muchas maneras incompatibles entre

sí), cómo podría aparecer la cosa después y cómo a lo largo de este proceso se realizaría intuitivamente como la misma, como unidad de todas esas manifestaciones, que concuerdan en el curso de una experiencia unánime. Nos encontramos, pues, ya en un sistema de variación posible; seguimos una línea de experiencias unánimes posibles y de sus contenidos fenoménicos, y en ello nos dejamos guiar constantemente por la percepción inicial con el sentido objetivo fijado en ella — aunque fijado sólo de tal manera que con su contenido real y propiamente intuitivo preseñala, conforme al horizonte, el estilo de otros contenidos intuitivos de la experiencia, a la manera de una determinabilidad general, que no es arbitraria sino regulada.

Pero, que esto sea así, lo sabemos nosotros mismos sólo a partir de la variación y la contemplación de la esencia. Si ésta nos falta, seguiremos ingenuamente el paso de la experiencia real a una experiencia posible; realizamos ingenuamente lo que nos es comprensible en el discurso confuso acerca de un "hacer intuitivo", cómo podría ser esta cosa en aquello que puede preverse y cómo debería ser si de este o de aquel modo, en el proceso de cualquier experiencia que ha de ser activada. Esta experiencia posible se concibe aquí como conocente, como experiencia que transcurre en aprehensiones particulares y explicaciones hechas a propósito, con sus correspondientes determinaciones individuales (determinaciones pre-conceptuales). Podemos ahora variar libremente, primero de tal modo que mantengamos con firmeza los contenidos iniciales de la percepción y destaquemos, en la conciencia de la libre arbitrariedad y del puro "en general", lo universal del estilo. Pero luego también podemos abandonar el lazo con el contenido inicial, con tal que transformemos la percepción inicial en posibilidad pura y concibamos esta misma libremente variada, y por cierto como una posibilidad arbitraria que pueda proseguirse hacia todos los horizontes de sentido, junto con los sistemas, derivados de ella, de la posible estructuración de la experiencia en el estilo de una experiencia unánime de lo mismo. En la dirección de la mirada, no hacia los actos subjetivos, sino hacia lo experimentado como cosa, a la cosa experimentada cons-

tantemente como algo que permanece idéntico y hacia sus propiedades que se explican en cada caso, se produce, en la variación y en la continua autocoincidencia en lo universal, *lo "mismo* [das Selbige] *en general"* en sus determinaciones generales que le corresponden en general; y ciertamente, la generalidad es pura, referida a posibilidades puras y le compete al *factum* y a todo *factum* posible (caso particular) no como *factum,* sino en cuanto en general deba poder ser representado como el mismo y como modificación del *factum* ejemplar.

Ahora bien, la dificultad está en que la cosa significada en la intuición ejemplar inicial — la primera, provisional, finitamente conclusa, con la que debemos comenzar ciertamente como "ella misma" pero con una infinitud abierta, encierra sólo implícitamente en su significación [*Meinung*] estas "infinitudes" y precisamente de tal modo que cada una se entrelaza en una multiplicidad de *relatividades.* No sucede de tal manera que la experiencia unánime de la cosa indique una infinitud recta, unilineal (una infinitud abierta), con una continuidad de automanifestaciones de la cosa, en las que se constituye sintéticamente la unidad de *una* automanifestación en la unidad de un estilo que la mirada pueda alcanzar; ni de tal manera que se pudiese destacar una esencia persistente, así para esta continuidad fenoménica en cuanto totalidad, como para la especie de cada "cosa" que aparezca en cualquier momento en esa continuidad. Más bien aquello que la cosa es y que se revela al experimentarlo, lo es con relación a circunstancias sometidas a *formas estilísticas de la normalidad y la anormalidad;* son formas de estilo que determinan a la vez caminos para revelar una posible intuitivización [*Veranschaulichung*] (producción de una experiencia continuamente posible). Así, ya el *reposo* y la *alteración* son títulos para normas que determinan el sentido de un movimiento y una alteración posibles o también la marcha de la experiencia posible que produce intuición. Además, cada cosa tiene, por así decir, su *esencia propia* solipsista — no considerando todo lo que rodea a la cosa y las correspondientes causalidades interreales. Tenemos aquí como lo normal lo intuitivo sensible (intuitivo en sentido

primario) de la cosa en su inalteración y alteración, lo cual deja fuera del juego a toda causalidad que ya lo presupone. Como lo propio de por sí de la cosa se presenta en primer término lo que en una *sensibilidad normal* (a lo cual pertenece una corporeidad normal) es primariamente intuitivo y también lo que es intuitivo de este modo *para mí*, el que experimenta. Pero esta sensibilidad puede llegar a ser anormal, las funciones perceptivas pueden desempeñarse anormalmente y, además, la cosa y su contenido intuitivo pueden ofrecerse de manera diversa en la intuición de los otros que están presentes para mí. Si lo tomo, por lo pronto, simplemente como algo propio de la cosa misma, ello ocurre porque estaba significado de acuerdo con un hábito —lo cual yo no había notado—, como el que aparecía ante mí y ante todos los otros como *juntamente* idéntico, sin considerar una anormalidad intersubjetiva. La relación con una comunidad experiencial normal, en la que no se presentan individuos ni comunidades con funciones anormales, se manifiesta, pues, apenas posteriormente.

b) *El problema de la obtención de la concreción plena. Consideración abstracta y concreta de la esencia*

Todo esto *no es un hecho casual.* Más bien, cuando hago que una cosa sea intuible para mí, semejantes relatividades y relaciones de sistemas de experiencia con la normalidad y la anormalidad forman parte también de las posibilidades que explican el sentido de acuerdo con todas sus determinaciones. Todo esto tiene sus conexiones ordenadas, a las que debe satisfacer una intuitivización sistemática y completa, si es que ella debe revelar el pleno estilo esencial de una cosa que existe como posible. Si empezamos considerando involuntariamente, por ejemplo, cosas estáticas o alterables y sometiéndolas a la ideación, tomamos en cuenta sin más sólo la corporeidad normal y una comunidad exclusivamente con corporeidades de esta especie. Pero entonces el resultado adolece de una *relatividad* que ni se revela ni se toma en cuenta. Sólo cuando todas las relatividades han sido desplegadas e incluidas en la consideración de la esencia, surge la

idea de la esencia regional de una cosa en general: pero ahora en el contexto de una naturaleza infinita y abierta en general y, más allá, en el contexto de una naturaleza en general abiertamente infinita, de un mundo concreto posible en general en relación con una comunidad de sujetos en general, cuyo mundo circundante abierto es ella. Sólo entonces obtenemos una *visión de la esencia en su plena concreción.* Toda consideración de la esencia que se halle debajo y que quede detenida en una relatividad inexplícita, no carece por ello de resultados, pero es *abstracta* y como tal, en lo que respecta al sentido de su resultado, adolece de una imperfección, que tiene sus grandes peligros. Una esencia abstracta, aunque pura, es *dependiente* y deja correlativamente abiertas otras esencias desconocidas; es un título para posibilidades dependientes, cuya variación temática tiene adherida a sí una esfera de co-variación no temática, que co-determina el sentido, aunque no el sentido temático. Al sentido entitativo de una cosa (en cuanto existe realmente) pertenece la materialidad sensible, con cualidades sensibles en una figura sensible, etcétera, pero en relación con sujetos de una sensibilidad. Además, es propio de la cosa realmente existente que sea experimentable como *la misma* para "cualquiera", con la sensibilidad de cualquiera, la cual puede ser "normal" o "anormal". Con ello se entrelaza el hecho de que toda materia sensible se halla en una *causalidad interreal,* la que en la intersubjetividad se entrelaza con la relatividad hacia las sensibilidades relacionadas con los cuerpos. Todo lo que entra en consideración aquí con respecto a la esencia de una cosa en cuanto objetivamente real, es aprehensible de manera intuitiva, aunque no en el nivel inferior de la intuitividad sensible primaria; en la ideación tiene como resultado generalidades esenciales, que por lo pronto no son más que etapas, hasta que se haya obtenido una concreción cerrada, que incluye en la contemplación de la esencia todas las relatividades que forman un conjunto.

Precisamente por ello no ha alcanzado su meta la antigua ontología, porque no percibió la enorme tarea de agotar sistemáticamente la concreción ontológica ni vio con claridad el método de la intuición concreta de la esencia y de

una intuición en general de la esencia. Todo concepto de la esencia, aun cuando unilateral, obtenido con método genuino, *pertenece al mismo tiempo a la ontología universal*. Toda relatividad ontológica lo es con respecto a la esencia.

Toda posibilidad eidética, relativa o realmente concreta, ofrece también oportunidades para restricciones abstractas y variaciones libres, para formar *esencias abstractas* como, por ejemplo, color, figura, triángulo, etcétera. De aquí derivan problemas especiales para la diferenciación de la generalidad suprema como la más universal y la más libre. En el enfoque hacia posibilidades exclusivamente puras y sin abandonarlas, es decir, al activar la fantasía pura y la objetivación de sus estructuras, podemos vincularnos voluntariamente, bajo el título de posibilidades puras, a presuposiciones, pero con tal que se encuentren dentro de una posibilidad pura. Por ejemplo, ligamos "figura en general" en un modo que ha de realizarse intuitivamente, al suponerlo como limitado por tres lados y, al formar esta "diferencia", preguntamos por las propiedades esenciales de tal estructura libre. Naturalmente, estas especificaciones de las generalidades esenciales no se deben confundir con conceptos concretos como perro, árbol, etcétera. Los conceptos empíricos, según hemos visto, no son especificaciones reales de generalidades puras; más bien significan generalidades típicas, campos de acción experienciales, que esperan de la experiencia real una pre-indicación cada vez nueva.

CAPÍTULO III

LOS JUICIOS EN EL MODO DEL "EN GENERAL"

§ 94. *Tránsito a la consideración de las modificaciones "en general" del juzgar, como nivel supremo de las operaciones espontáneas*

Avancemos un paso importante en el estudio de las diversas estructuras de las objetividades y formas sintácticas.

La formación de conceptos crea no sólo nuevas objetividades de la misma especie que otras objetividades sintácticas, y con los objetos de formación reciente funda no sólo nuevas formas de estados de cosas de especie análoga, como lo hacen también otras objetividades sintácticas. Es decir, no sólo ocurre que con la aparición de lo universal surge una peculiar relación judicativa entre lo particular y lo universal, por ejemplo entre el concepto rojo y los objetos particulares rojos, y así, la forma del juicio "esto es rojo". Esto sería análogo al origen de la nueva especie de relación entre un miembro particular de un conjunto y el conjunto que surge *eo ipso* con la forma sintáctica "conjunto". Más bien: *en unidad con lo universal surge también el juzgar específico que llamamos universal, la modificación "en general" del juzgar.* Con esto se muestran *estructuras sintácticas de un estilo enteramente nuevo,* que presuponen la formación de conceptos, es decir, la constitución de objetividades generales, y que se extienden con ella a todas las formas concebibles de objetos y estados de cosas. Se trata, pues, de un *nivel supremo de operaciones espontáneas,* que tanto desde el punto de vista axiológico, como según su valor cono-

citivo, representan las operaciones supremas. En ellas se encuentra todo lo científico de toda ciencia, en sentido estricto; ello es lo que le otorga a la idea "ciencia" su contenido esencial.

§ 95. *El origen de la modificación "en general" en el hacerse indiferentes* [Gleichgültigwerden] *las concreciones* [Diesheiten] *individuales*

¿Cómo debemos entender estas nuevas formas de juicios en contraste con las que se consideraron hasta aquí? No están dadas ya necesariamente por el hecho de que se hayan constituido objetividades generales en una producción espontánea. Igual que todos los demás objetos, los objetos generales pueden aparecer en los juicios como núcleos, sin que por ello el juicio mismo tuviese que experimentar la modificación en un juicio "en general". Por ejemplo, en el juicio "*A* y *B* son rojos", del lado del predicado aparece el núcleo general "rojo"; no obstante, este juicio es un juicio categórico no modificado. De la misma manera pueden producirse juicios no modificados, cuando del lado del sujeto se encuentran géneros, especies, etcétera, por ejemplo, "este color es luminoso". Pero tan pronto como en un juicio aparecen términos generales, *queda preconstituida* en ellos *una relación entre particularidad y generalidad,* sin que por eso tenga ella misma que hacerse ya temática. Pero, si es éste el caso, resultan *modificaciones-en-general.*

Aclarémonos esto con un ejemplo. Vemos en un jardín una rosa; podemos considerarla ahora como un "esto-ahí" individual. Ello significa que, al afectarnos, atrae hacia sí nuestro interés; nos orientamos hacia ella para aprehenderla, para conocerla. La intención se dirige *a la explicación del objeto individual* y penetramos por todos lados en el objeto en una continua determinación predicativa; primero encontramos, por ejemplo, que la rosa es amarilla y juzgamos ahora predicativamente: "esta rosa es amarilla". De antemano se constituye como conocida de acuerdo con su tipo general y con base en las experiencias anteriores de rosas. Según esto,

todavía *es posible también otra dirección del interés* y una intención formada de manera diferente. La mirada puede recorrer estas cadenas de la igualdad y, así como lo expresa el giro verbal de la equivalencia, lo igual puede de hecho valer completamente igual para el interés, las diferencias individuales pueden llegar a ser "indiferentes". De este modo se constituye una forma de significar lo particular en la cual sólo se considera lo que fundamenta la equivalencia (y que justo por ello no es indiferente): cada uno sólo como *algún A,* como *"una"* rosa, y de ningún modo como esta rosa, que más de cerca se determina así y así, mientras que cualquier otra rosa se determina individualmente de otro modo. Justo ello es aquí indiferente y rebasa la significación expresada en la forma "un *A*". Eso indiferente se halla ahí, si presuponemos una intuición originaria, y debe extraerse mediante explicación, pero no se tiene en cuenta en el enfoque que mantiene el actual otorgamiento de sentido [*Sinngebung*], la actual dirección del juicio. En nuestro ejemplo anterior consideramos entonces aquella rosa amarilla sólo como "una rosa" entre otras y no estamos interesados en su concreción [*Diesheit*] individual; el interés se dirige al hecho de que entre las rosas dadas aquí hay una que es amarilla. Ya no juzgamos "esta rosa es amarilla", sino "una rosa (en este ámbito, por ejemplo, aquí en el jardín) es amarilla". Quizá encontremos aún otra semejante y en tal caso juzgamos en el mismo enfoque: "otra más", o también: "dos rosas son amarillas" o, en un plural indeterminado: "algunas rosas son amarillas" —algunas, es decir, una y una y así sucesivamente. No pertenece aquí al abierto "y así sucesivamente" el incondicionado "cada vez de nuevo", sino por regla general sólo el hecho de que "repetidamente", "varias veces", podemos encontrar un *A*.

§ 96. *El juicio particular*

a) *El juicio particular como juicio de existencia-en* [Inexistenz]. *Particularidad y concepto de número*

Sobre la base de esta transformación del interés se ha constituido *algo nuevo en dos aspectos*: por una parte, en la

transición de lo igual a lo igual surgieron a través de este nuevo enfoque las formas: "un *A*", "un *A* y un *A*", o también: "un *A* y otro", "un *A* y otro *A* y nuevamente otro *A*, etcétera", así como la pluralidad indeterminada. Nos encontramos así en el *origen de las formas numéricas primitivas*, que se desarrollan aquí como estructuras en la función del "uno cualquiera", y por cierto en un enfoque activamente productor, que determina la actividad judicativa y la satura en forma peculiar. Por otra parte, se han formado *nuevas modificaciones del juicio*, los *juicios particulares*, por ejemplo: "una rosa es amarilla". Se distinguen totalmente de los *juicios singulares*, que se refieren a términos individualmente determinados, por ejemplo: "esta rosa es amarilla". El ámbito de los juicios particulares también puede ser abiertamente infinito y referirse, por ejemplo, a las rosas en Alemania. Evidentemente, en el sentido de tales juicios se implica una existencia-en, un ser en un contexto, en un ámbito. Son los *juicios de existencia-en*: en este jardín, en Europa, en el mundo, existen, están a la vista, rosas amarillas.

Hasta aquí hemos llegado a conocer sólo los juicios particulares más simples, que sólo contienen un "cualquier *A* en general". Pero, generalmente podemos decir: *los juicios particulares se caracterizan por tener ya sea uno, ya sea varios "términos de la particularidad"*. Entendemos por ello precisamente tales pasajes como: "cualquier *A* en general", "cualquier *B* en general", etcétera, en cada uno de los cuales se ha realizado aquel peculiar asentamiento [*Setzung*] de una particularidad indeterminada de un universal conceptual. Todo término plural de la particularidad implica ahí —de manera explícita o implícita— intencionalmente una pluralidad y, en el plural indeterminado, una pluralidad indeterminada de términos de la particularidad.

Las pluralidades determinadas de términos particulares son los *números*. Mas al sentido de un número pertenece que el plural particular determinado haya sido subordinado, por el método de la comparación y formación de conceptos, a un concepto formal correspondiente; cualquier manzana y cualquier manzana, cualquier pera y cualquier pera, etcétera. Lo conceptualmente común se expresa como cualquier

A y cualquier otro *A*, donde *A* es "un concepto cualquiera". Éste es el concepto numérico dos; igualmente con respecto al tres, etcétera. Éstos son los números creados originaria y directamente. La aritmética introduce con buena razón *conceptos indirectos*, conceptos de la génesis de los números y de su determinación, mediante la génesis aditiva: $2 = 1 + 1$, $3 = 2 + 1$, etcétera.

Una pluralidad de términos particulares no necesita presentarse unida en complejos plurales, por ejemplo, como número: las particularidades pueden estar repartidas muy distintamente (por ejemplo: "las rosas crecen, parte en enrejados, parte en varas libres"). Tampoco aparecen sólo en formas primitivas de estados de cosas, sino que cada modificación de estas formas y cada estructura total que debe producirse de las formas modificadas puede recibir en sí la particularidad de manera múltiple y sistemáticamente observable, y justo por ese medio en las complejas estructuras de estados de cosas pueden aparecer términos de la particularidad, distribuidos muy variadamente sobre las estructuras sintácticas parciales.

b) *El juicio particular como modificación del juicio determinado*

Debe atenderse aquí a que ya la forma primitiva: "algún *A* es *B*", no crea propiamente, bajo el título "algún *A*", una nueva objetividad, de la que *B* expresa el predicado. "Cualquier rosa" no es un objeto nuevo, acerca del cual se enunciaría el ser amarillo, como se lo enuncia acerca de cualquier cosa determinada, por ejemplo, acerca de una rosa determinada, o de una manzana determinada. Más bien, a la predicación determinada, o bien, al estado de cosas determinado: "esto es amarillo", le corresponde la *modificación particular del estado de cosas como estructura de una manera peculiarmente indeterminada de la predicación*, que no crea un nuevo sujeto, sino que, asentándolo en forma indeterminada, piensa un sujeto en general y lo piensa como un *A*. El "cualquier" afecta juntamente al "es" y al "amarillo", o sea, al sentido total de lo juzgado; tenemos una estructura mental, que se refiere en forma indeterminada a un estado de cosas,

pero ella misma no es propiamente un estado de cosas. La formación particular designa, por así decir, una operación mental, que debe practicarse originariamente sobre estados de cosas determinados en forma individual, es decir, sobre sus términos determinados, y después sobre todas las combinaciones de estados de cosas y sobre todas sus modificaciones, que a partir de los términos determinados producen a su vez otros iguales. Así, en lugares adecuados de las formaciones conjuntivas, disyuntivas, hipotéticas de estados de cosas entran las particularidades y producen formas proposicionales particulares para todas estas estructuras, para todas las proposiciones, por complejas que sean. Tenemos entonces antecedentes particulares hipotéticos y causales y, en correspondencia a ellos, consecuentes particulares. Asimismo, es igual si las proposiciones expresan certeza simple o posibilidad o probabilidad problemática, etcétera. Incluso la posibilidad mental de la fantasía conduce a particularidades; puedo imaginarme, por ejemplo, que en este jardín hay rosas azules; es posible imaginarlo.

c) *Juicios particulares de la fantasía como juicios* a priori *de existencia*

Si transferimos a la fantasía pura el juzgar y los estados de cosas juzgados y luego también las concepciones particulares de estados de cosas, obtendremos nuevas particularidades; las obtendremos teniendo en cuenta que toda modificación en el modo del como-si produce formas propias de la especie anteriormente descrita, en la que se nos agregan posibilidades puras a partir de realidades imaginadas. Si en la fantasía pura nos imaginamos que un triángulo cualquiera en general es rectángulo y si obtenemos este estado de cosas particular en una unidad intuitiva unánime en el como-si —como si obtuviésemos lo que es así y lo que realmente adquiere forma en las operaciones correspondientes—, al alterar el enfoque podremos encontrar como *real* la posibilidad pura de que algún triángulo sea rectángulo. Ahí está incluida, por lo demás, la posibilidad pura más simple de la forma particular: un triángulo es una posibilidad, un triángulo puede ser, es concebible que sea. Para este ser-imagi-

nable en el sentido de fantasía pura utilizamos con mayor claridad el término posibilidad *a priori*: es posible *a priori*, es concebible *a priori* que . . .

Surgen aquí *juicios de existencia* o de existencia-en del tipo "hay" *en la modificación peculiar del* a priori. En el lenguaje se expresan de manera equívoca mediante el "hay", el "existe". Y mediante las otras diversas formas verbales de la particularidad. Pero, según dijimos, *no son particularidades simplemente*, particularidades reales, sino *posibilidades a priori de tales particularidades*. Todas las proposiciones matemáticas de existencia tienen este sentido modificado: "hay" triángulos, rectángulos, polígonos de todas las cifras ascendentes que siguen; "hay" poliedros regulares de 56 lados, pero no de todos los números de lados. El verdadero sentido no es simplemente un "hay", sino: *es posible* a priori, *que haya* . . . Por cierto, estas mismas son también proposiciones de existencia reales en general, juicios particulares reales; pues hablan sobre la *existencia de posibilidades*, de la posibilidad de que haya triángulos, pero no simplemente de que hay triángulos. Y así sucede por doquier. Todos los juicios existenciales de la matemática, en cuanto juicios *a priori* de existencia, son en verdad juicios *a priori* de posibilidades; todos los juicios matemáticos particulares son juicios inmediatamente particulares de posibilidades, pero de posibilidades de juicios particulares sobre lo matemático.

Entonces podemos también decir correctamente: entre las posibilidades *a priori* hay posibilidades de ciertos sucesos particulares. Mas esto requiere una aclaración. Toda posibilidad *a priori* es una posibilidad-*a priori*-de . . . , es *a priori* una realidad posible; y de este modo la posibilidad *a priori* de que algo *es*, de que hay un *A* cualquiera, de que existe un estado de cosas particular cualquiera, es precisamente un puro ser-concebible de algo semejante. Mas por otro lado tenemos nuevamente la duplicidad: las posibilidades puras son ellas mismas un ente, algo que en verdad existe, y de este modo también las proposiciones particulares, que en su génesis originaria están dadas por sí mismas como posibilidades puras, son algo que es. Entre las posibilidades existentes de triángulos hay algunas posibilidades de triángulos rectán-

gulos y de obtusos: éstos son juicios de existencia reales y juicios particulares sobre posibilidades. Pero al propio tiempo se encuentran en ellos representaciones *a priori* de estados de cosas particulares concebibles, de existencias concebibles, etcétera.

§ 97. *El juicio universal*

a) *El origen del "en general" universal en la modificación particular*

Abrámonos ahora el camino hacia el juzgar universal originario, esto es, hacia la producción que da originariamente por sí misma los estados de cosas judicativos universales, las proposiciones universales. Pronto veremos que el "en general" vuelve a desempeñar aquí su papel, si bien toma un sentido esencialmente modificado.

Partamos nuevamente del juzgar en una esfera de la realidad. Digamos que, experimentando y pensando conceptualmente en ella, conocemos que este *A* y ese otro *A* son *B* y que en el conocimiento progresivo encontramos siempre de nuevo otro *A* y siempre de nuevo encontramos que es *B*. En este progreso surge cada nueva vez una presunción de creciente fuerza; esperamos encontrar otra vez el *A* nuevamente aprehendido como *B*. Pero no es sólo esto; en dicho progreso se forma un horizonte abierto de posibles A's como posibilidades reales, que presumiblemente todavía se pueden encontrar. Hagamos ahora —cosa que podemos hacer libremente— la conjetura [*Ansatz*] de algún *A*, referido a esta esfera abierta. Mantenemos, pues, a la vista, productivamente, un *A* presuntivo y, en el enfoque de la particularidad, "algún" *A*. Y sin embargo, a su vez no lo hacemos en este enfoque meramente particular. En efecto, lo asentado con anticipación como "algún" *A* lo captamos a la vez en la forma de "alguno, cualquiera que sea", alguno cualquiera de los que pertenecen a esta esfera abierta, que representamos por anticipado como una cadena abierta de A's. En cuanto formamos esta idea del "alguno" universal, la afecta

en su universalidad al mismo tiempo una necesidad de ser-*B*. Alguno, cualquiera que sea, es en cuanto tal necesariamente *B*.

Lo nuevo aquí es: al recorrer con la vista la cadena preseñalada y de antemano hecha intuitiva de los nuevos A's, que eventualmente cabía esperar, hemos aceptado de ahí no sólo "alguno" en esta forma particular, sino que precisamente el *A* captado de ahí y por cierto "algún" *A*, es tal que en su lugar hubiéramos podido tomar al arbitrio otro de la cadena. En cierta forma es representante de un cualquiera en general. Este "*un cualquiera en general*" es una *forma del todo nueva* y, por cierto, una forma *dependiente*; pues pertenece a una forma de sentido, completamente nueva, de estados de cosas, o bien, de juicios que en este nuevo sentido remite a juicios posibles simplemente predicativos. Expresado en término de correlación: en el pensar judicativo universal se realiza una *operación de especie totalmente nueva*, un juzgar que no simplemente establece un predicado de un sujeto dado con determinación, al que determina conceptualmente, sino que produce y aprehende lo nuevo de la validez-en-general para tales predicaciones. En general *B* está dado con *A*; en general, si algo es *A*, es también *B*.

Por esta explicación del estar-dado originario de un universal estado de cosas "en general" puede verse que ese *universal ser-así-en-general* es una *forma superior de estructuración*, que *incluye en su sentido el "en general" particular* y le da una forma superior. El "en general" universal posee una universalidad de sentido, que se comprende en el pensar-en-general. Es una universalidad que permite su especificación de sentido y puede hallar, en cualquier cosa pensada en la forma particular "un *A*", su plenificación inmediata y especificativa. Todo *A* determinado es un *A* y es un ejemplo adecuado para el universal "un *A* en general". Cada uno, en cuanto tal especificación debe vincularse a lo universal. Surge así como forma propia la del ejemplo: un *A* cualquiera, sea el que sea, por ejemplo, este *A* — y ello, por supuesto, como pieza no autónoma en el juicio correspondiente.

Con respecto a los juicios universales debe decirse, a su

vez, algo parecido como respecto de los particulares. Así como toda forma de estado de cosas erigida sobre términos determinados se descompone en modificaciones particulares de esta forma mediante conversión de estos o aquellos términos deteminados a términos de la particularidad, así mediante una respectiva conversión a términos de universalidad, se descompone en formas universales de estados de cosas. Un juicio universal deviene en general universal mediante estos términos y puede tener varios de ellos. Evidentemente, uno y el mismo juicio puede al mismo tiempo ser particular y universal, o sea, tener en sí ambos términos y, además, naturalmente, también términos singulares, como lo expresa, por ejemplo, todo nombre propio y todo "este *A*" individual.

b) *El juicio de totalidad*

Por último debemos mencionar todavía una modificación muy esencial del pensamiento universal originario, a saber, el pensamiento de totalidad y el *juicio de totalidad.* Si formamos ante todo la colección: algún *A* y algún otro *A*, etcétera, y la determinamos además mediante la idea de que le ha de pertenecer todo *A* en general, obtenemos el pensamiento de la totalidad. "Todos los *A* son *B*" indica el juicio plural de la totalidad, equivalente a "todo *A* de la totalidad es *B*" — una complicación lógicamente superflua de la idea simple: todo *A* es *B*.

c) *La obtención de las posibilidades* a priori *en el juicio universal de la fantasía*

Si pasamos ahora a los juicios universales de la fantasía, nos llamará de inmediato la atención la siguiente diferencia frente a los juicios universales en el ámbito de la realidad, de la realidad que originariamente nos da la experiencia: en estos juicios la generalidad es una generalidad empírico-inductiva y a ella le corresponde la necesidad "empírica" o presuntiva. Por eso hemos distinguido la generalidad y necesidad empírica frente a la necesidad no presuntiva, sino incondicionada, *a priori* y, conforme a ello, los juicios universales empíricos y los universales *a priori*. Pero también hay aquí un *a priori* correspondiente en la *empirie* y debe-

mos distinguir entre un *a priori puro* y un a priori *empíricamente condicionado*; algo empíricamente condicionado y, sin embargo, tal que en él lo empírico es "extra-esencial".

Comencemos con el *a priori* puro. Según vimos, su lugar de origen es la fantasía pura. Ahora bien, ¿cómo obtenemos el juzgar universal *a priori* y sus estructuras *a priori*? Naturalmente podemos imaginar juicios universales empíricos y concebir así, en el reino de la posibilidad pura, conexiones de generalidad y necesidad empírica, por ejemplo, cuando nos imaginamos un mundo empírico y concebimos en él generalidades inductivas, estados de cosas generales fundados mediante inducción. Suponemos entonces, por ejemplo: "en general, y en ciertas circunstancias, *A* tiene que ser *B*"; o: "en general, si algo es *A*, también tiene que ser *B*". El ser-*A* permite esperar al ser-*B* como necesidad presuntiva. Cuando algo así llega a estar cuasi-dado por sí mismo en una intuitividad correspondiente, también llega a estar dada como posibilidad *a priori* una especie de posibilidad, es decir, de posibilidad de conexiones empíricamente universales y empíricamente necesarias. Mas no obtenemos así un juzgar universal *a priori* con sus correlativas necesidades *a priori*.

Esto se produce más bien en un juzgar que se enlaza con la obtención de las generalidades puras en variación libre. Hemos alcanzado, por ejemplo, el *eidos* sonido y encontramos que le pertenece una cualidad, una intensidad, un timbre, y que también las cualidades son las mismas cuando recorremos los mismos sonidos. Ahora podemos juzgar particularmente: algún sonido particular de este *concretum* sonoro tiene en sí algo particular de los conceptos de la intensidad, cualidad, etcétera, concretas. Pero, sobre la base de una repetición cualquiera, podemos decir también, avanzando, que el concepto concreto "sonido" (el *concretum* sonoro) implica los conceptos parciales dependientes: esta intensidad, esta cualidad, este timbre, y que todo particular individual posible del *concretum* sonoro implica un momento individual de esta intensidad, de esta cualidad. Y esto en un variar libre. Vemos que ello es así en general y que el estado de cosas universal subsiste en el reino de la posibilidad *a priori*, a saber: así como el concepto concreto implica

sus conceptos parciales, así en general todo posible estado de cosas, de que existe algún sonido particular, implica el estado de cosas, de que este mismo particular tiene intensidad, cualidad, etcétera.

Ahora podemos hacer también una abstracción formal y obtener una *ley formal*. Imaginémonos cualesquiera individuos, que dan por resultado cualesquiera *concreta* mediante repetición. Creamos así los conceptos formales "individuo", "concepto concreto", "concepto parcial concreto", etcétera y luego podemos observar que a cada individuo concreto le corresponden momentos o partes cualitativas; que a cada concepto concreto le corresponden conceptos parciales y que todo particular individual de uno y el mismo concepto concreto tiene predicados correspondientes a cada concepto parcial de este concreto. Todo momento interno, toda parte de un individuo, en el sentido más amplio, se encuentra bajo un predicado, que es concepto parcial de su concepto concreto.

Partamos de la idea "un sonido", formado originariamente en la fantasía pura, o sea, *a priori*, de tal modo que tengamos a la vista sonidos particulares individuales como posibilidades *a priori* y, referido a ellos, el concepto de sonido, formado originariamente en una identidad absoluta. Descompongamos un ejemplo cualquiera intuitivo de sonido y encontraremos cualidad e intensidad, así como los conceptos, o bien, predicados correspondientes. Podemos formar ahora estados de cosas particulares en su estar-dado-por-sí-mismos y en el sentido de particularidades *a priori*: algún sonido tiene alguna cualidad, algún sonido tiene alguna intensidad. Entendido esto, naturalmente, como posibilidades *a priori*.

Pero aquí obtenemos también algo más. Si variamos libremente y elegimos a nuestro arbitrio algún sonido de entre las posibilidades *a priori*, reconoceremos que cualquiera, sea el que sea, tiene (en cuanto tal posibilidad *a priori*) alguna cualidad, que cualquiera tiene alguna intensidad. También podemos decir: todo sonido posible, todo sonido concebible en general, encierra en sí una intensidad posible. Pero esto es ambiguo, pues podría significar que la posibilidad de un sonido lleva consigo, en general, que yo lo pueda concebir

también como determinado por el concepto de intensidad: lo que dejaría abierto que igualmente puede ser pensado sin intensidad; así como puedo imaginarme, por ejemplo, que existe algún sonido de la especie sonido de violín. Mas lo que se quiere decir con esto es que podemos comprender, en general, que en la formación originaria de algún sonido posible, la idea de "ser sonido" implica la de "tener-intensidad". En el enfoque universal en el que pensamos un sonido en general, pensamos también como incluido en él su "tener intensidad"; así como su "tener cualidad" y su "tener timbre". También podemos decir: si, variando el ejemplo, formamos el concepto *a priori* de sonido, encontraremos incluidos en él los conceptos parciales de cualidad, intensidad y timbre. Si mantenemos firme el concepto de sonido y pensamos algún particular individual de esta especie en el pensar-en-general, veremos que le pertenece en general participar también en los conceptos parciales de sonido. Dicho muy en general: *si un concepto está contenido en otro, es válido para las predicaciones correspondientes que estén contenidas unas en otras,* a saber, que universalmente todo sujeto que tenga el último concepto como predicado, también debe tener como predicado al primero.

Ciertamente, si vamos más allá del concepto puro de sonido para entrar en esta esfera general de conceptos en general y de objetos de conceptos en general, habremos realizado una *generalización* más puramente *formal* y, en la esfera de las generalidades formales, un pensar-en-general *a priori.* Igual que en el ejemplo anterior, también en general obtenemos estados de cosas generales que se destacan en el *a priori* puro, estados de cosas que tienen como forma suya una implicación, un entrelazamiento, una mutua inclusión. Partiendo de los conceptos más bajos, absolutamente concretos, derivados de la repetición individual y de sus conceptos parciales concretos, para elevarnos hacia los conceptos de un nivel más alto de generalidad, podemos descubrir una y otra vez tales conexiones de implicación *a priori* y cada una nos ofrece estados judicativos [*Urteilsverhalte*] dados por sí mismos y, según podemos ya decir ahora, apodíctico-universales. También esto se debe declarar con generalidad

formal en los juicios universales y comprender en una autoestructuración formal absoluta. Constantemente tenemos ahí el hecho notable de que las formaciones realizadas en el pensamiento puro, o sea *a priori* en la fantasía pura, hacen salir estructuras que se deben concebir objetivamente, y de que estas estructuras *a priori* entran en relaciones de inclusión con las formaciones por realizar de nuevo. Además, para estas formaciones de juicios universales *a priori* de implicación, exactamente igual que para las formaciones anteriores de juicios particulares *a priori*, tenemos la certeza absoluta de que, cualquiera que sea el momento en que produzcamos estas estructuras, precisamente de contenido igual, deberemos encontrar también las mismas condiciones de inclusión. También esto puede en todo tiempo llegar a estar dado por sí mismo en juicios *a priori* propios que, sin embargo, pertenecen evidentemente a una línea del todo diversa y que acompañan como correlatos a todas las formaciones que se dan por sí mismas de modo absoluto.

§ 98. *Síntesis*

Echemos una ojeada a lo que hemos obtenido y afiancemos los términos apoyándonos adecuadamente en la tradición, aunque, claro está, con ciertas modificaciones.

El caso del que partimos fue el del juicio categórico originario. En éste se aprehende un sujeto individual en sí mismo y directamente. A través de todas sus modificaciones pasan los objetos individuales como términos originarios, y sus predicados conceptuales son ellos mismos predicados originariamente materiales. A todos estos juicios, por complejos que pudieran ser, los llamamos juicios singulares. Sus términos se llaman términos singulares. En el lenguaje todo nombre propio y todo predicado conceptual que llamamos real, como "rojo", "casa", etcétera, designa un término singular. De aquí resultan los siguientes niveles:

1. *Juicios singulares* son aquellos que *sólo tienen términos singulares*. Desde luego, estos mismos juicios tienen a su vez series de niveles, siendo el nivel más bajo el juicio cate-

górico singular del grupo más sencillo de formas, como "esto es rojo", etcétera.

2. Alcanzamos el segundo nivel bajo el título de *juicio particular*. Todo término singular se puede particularizar, con lo que el sentido entero del juicio se hace particular. Resultan entonces las múltiples formas de los juicios particulares, según si particularizamos más o menos los términos singulares.

3. El tercer nivel es el del *juicio universal*. A él pertenece todo juicio que tenga por lo menos *un* término universal. Los demás pueden o permanecer todos singulares o también hacerse particulares. *La particularidad y la universalidad en el mismo juicio no se excluyen.*

Otra distinción es la de *juicios individuales* y *juicios generales*. Es decir, en los juicios categóricos los términos no sólo deben ser objetos individuales, sino que pueden ser también objetividades generales. Sin embargo, el juicio puede ser un juicio no modificado, singular, y de acuerdo con ello cualquier juicio, no sólo el singular individual sino también el general, puede experimentar una de las modificaciones del "en general". Existen así, por ejemplo, juicios universales individuales (con un núcleo individual en la forma del "alguno en general") y juicios universales generales.

Otra distinción que, a su vez, se *entrecruza con las dos mencionadas en primer término*, es la de *juicios singulares* y *juicios plurales*, esto es, juicios con uno solo o con varios sujetos o predicados (o bien, objetos relativos). Se entrecruza con las dos mencionadas en primer término, es decir: por ejemplo, todo juicio universal individual puede ser un juicio singular o un juicio plural, o también a la inversa, un juicio general singular puede ser uno plural, etcétera, en cualesquiera combinaciones.

ANEXO I

(A los §§ 40 y 42)

La aprehensión de un contenido como "hecho" y el origen de la individualidad. Modos temporales y modos judicativos

"El mismo" objeto que estoy imaginando, podría estar dado también en la experiencia: este mismo objeto meramente posible (y, por lo tanto, *cualquier* objeto posible) podría ser también un objeto real. A la inversa: acerca de cualquier objeto real puedo decir que no necesitaría ser real, pues entonces sería una "mera posibilidad".

"El mismo objeto" no quiere decir: el *objeto simplemente,* pues cuando hablamos simplemente de un objeto, lo asentamos como real, significamos el objeto real. Más bien se trata aquí y en todas las demás formulaciones semejantes de un *contenido que se puede entrever* como idéntico, el cual se halla como "sentido pleno" tanto en la conciencia empírica, o bien, en su *noema,* donde tiene el carácter empírico de "real" (el correlato de la experiencia), como también en la correspondiente conciencia de la fantasía como cuasi-empírico, donde tiene el carácter de "imaginado" (correlato de la cuasi-experiencia: cuasi-real). Si en un enfoque modificado realizo yo el asentamiento de una posibilidad, es decir, el de lo imaginado en cuanto tal, entonces lo asentado así, la posibilidad, es precisamente este mismo sentido pleno, que se llama posibilidad en cuanto realidad posible; esto es, todo sentido pleno de esta especie podría ser evidentemente "contenido" de una realidad, podría ser experimentado en el carácter de "real".

Esto constituye, como es manifiesto, un *concepto de "mera representación"*, a saber, de algo meramente representado: *es el acervo esencial noemático, que es idénticamente el mismo en un asentamiento empírico y en un asentamiento cuasi-empírico.* No

es el correlato de una pura fantasía (la misma que se llama mera representación en un sentido *muy distinto*), sino una esencia común en lo percibido en cuanto tal y en lo paralelamente imaginado como tal, que corresponde con exactitud.

Es, pues, la *esencia individual* del objeto respectivo la que abarca evidentemente la duración temporal idéntica en ambos lados y la distribución de la plenitud temporal a lo largo de esa duración. Pero la duración temporal es aquí una esencia idéntica, tanto como lo es la coloración, etcétera. La igualdad, la semejanza y así, en general, las unidades de coincidencia unen el "objeto" asentado en el modo de lo "real" (precisamente esta esencia con el carácter de "real") y el objeto asentado en el modo de lo "cuasi-real", así como en general, los asentamientos, cualesquiera que sean los modos y las modificaciones en que se hagan, y por cierto de tal manera que lo inmediatamente unido sean precisamente las esencias individuales. Esencia individual con esencia individual, coincide o se asemeja o se destaca en el contraste.

Pero ¿en qué medida "esta esencia individual" es un universal? ¿Se trata de una esencia en el sentido ordinario? Porque, en la coincidencia del objeto asentado como "real" y del objeto asentado como "cuasi-real", está ella, sin embargo, separada y, en el caso de la igualdad completa de ambos, alcanza la unidad pero, en el acervo noemático de una vivencia y otra, es *una* esencia individual *en cada caso*. Y cuando enfrentamos objetos del todo iguales, ello quiere decir naturalmente que aquí y allá se particulariza un universal idéntico, como real individual o como posibilidad individual. De este modo se particulariza el color aquí y el color allá, la duración aquí y la duración allá y esto de acuerdo con cada punto temporal.

Ahora bien, consideremos que las relaciones de coincidencia tienen lugar tanto para dos objetos experimentados, digamos, por ejemplo, para dos objetos dados en una sola presencia, como también para dos objetos, de los cuales el uno se ha dado en un recuerdo y el otro simultáneamente en una percepción. Los tiempos experimentados para cada objeto son diversos, y, sin embargo, están en "perfecta coincidencia". Lo mismo sucede en la cuasi-experiencia, en la medida en que nos movemos en una unidad coherente de tal cuasi-experiencia. En cambio, si tomamos intuiciones incoherentes, que no pertenecen a la unidad de una experiencia o de una cuasi-experiencia —pudiendo ser la una, por ejemplo, percepción (o cuasi-percepción) y la otra cuasi-recuerdo—, sin duda puede tener lugar una "plena

coincidencia"; pero, mientras que en el caso anterior concebimos, y eventualmente veríamos con evidencia, los mismos tiempos como diversos dentro de un tiempo, como diversos espacios de tiempo iguales dentro de ese tiempo, en el otro caso no se puede hablar de ello. Si entro con la fantasía en un recuerdo, lo recordado es algo pretérito frente a lo cuasi-percibido a la vez en la misma fantasía coherente; pero, si mantengo al lado una fantasía que *no* se halla en conexión con ésta, entonces lo imaginado en esta fantasía y lo imaginado en aquella otra no guarda relación alguna del antes y del después.

Consideremos primero el caso de una presencia única, dentro de la cual aparece una igualdad de diversos individuos. Coincide la "esencia plena" de ambos lados; la duración temporal coincide con la duración temporal. En el proceso de la experiencia originaria, que es el proceso de una constitución que de manera continua forma y de manera continua asienta el contenido —un contenido "que existe" en continuo devenir, en continuo flujo de datos cambiantes y que se amplía en el ser— surge lo *uno* y lo *otro* duradero, o bien, su durar y su duración. Dentro de un proceso comprensivo surge en dos sitios, a través de otros modos del estar-dado, en otros asentamientos, etcétera; cada nuevo asentamiento (asentamiento del ahora) asienta su contenido en la forma de un nuevo punto temporal. Esto quiere decir que la diferencia individual del punto temporal es correlato de una cierta creación originaria mediante un modo del estar-dado, que en la continua variación de las retenciones pertenecientes al nuevo ahora recibe un correlato idéntico; al cambio mismo corresponde la constante alteración de la orientación, como cambio del modo en que se da lo idéntico.

Sin embargo, habrá que exigir aquí una mayor claridad. Todo nuevo presente originario, que aparece a la luz, es un "asentamiento" actual nuevo con un "contenido" que, en el flujo constante de la presentación (del devenir de cada vez nuevos puntos del presente), puede ser un contenido esencial y siempre idéntico o también constantemente variable según la esencia. Supongamos que dura como inalterable: en este flujo el contenido esencialmente idéntico está en la conciencia como contenido que difiere constantemente, como "nuevo", como siempre otro, aunque como el mismo precisamente por su "contenido". En otros términos, el contenido específicamente el mismo está en la conciencia como "fáctico", como diverso en la existencia, como individualmente siempre diverso en la sucesión. Como tal se halla aquí originariamente en la conciencia. Aquí está el *punto origi-*

nario de la individualidad, de la facticidad, de la diferencia en la existencia. El más originario *tener,* o bien, *aprehender un contenido como hecho* y un contenido distinto como hecho *distinto* se realiza *en la actualidad de la presentación originaria* y se realiza en la conciencia del presente originario del contenido. Éste se halla en la conciencia en el modo del ahora, como "contenido actual" y en este modo es individual y algo único de este contenido; por lo menos el carácter primero y más radical de la existencia individual se presenta en la forma del ser-ahora. Un posible segundo carácter, el ser-aquí, ya lo presupone. Aquí no vamos a abordar todavía este tema.

En los objetos inmanentes, a saber, los objetos de la sensación, podemos estudiar cómo el ser-ahora se conecta con la existencia individual, con la diferencia de los contenidos que aparecen de nuevo y se van resolviendo unos en otros en el flujo de la conciencia. El ser-ahora se conecta necesariamente y está indisolublemente vinculado con la actualidad de la conciencia originaria, que asienta el contenido respectivo; esta conciencia, que asienta de modo actual, que como conciencia originaria inmanente asienta *eo ipso* de modo actual, asienta en forma originaria una posición temporal del contenido, asienta el *contenido en la forma de una posición temporal* y ésta *no* es el modo del ahora. Pues el modo del ahora se transforma constantemente de acuerdo con la transformación de la conciencia originariamente presentadora en las retenciones, en la gradación o el nivel continuamente diverso que "recién ha sido"; a través de todas estas vivencias continuas de la conciencia para la conciencia de lo individual mismo como contenido que tiene su posición temporal determinada, pero que la tiene en los modos constantemente movibles de los pasados. La conciencia originaria asienta la posición temporal como un "ahora" y los pasados son pasados del mismo contenido o, más bien, del mismo individuo, que se llama contenido actual; *de acuerdo con su forma* son pasados en cuanto ahoras transcurridos y *de acuerdo con el contenido* son el mismo contenido que no es *ahora,* sino que está en constante modificación. El ahora es un ahora *actual* en la conciencia originaria y es un ahora *modificado,* pasado, en la conciencia retencional. Y sin embargo, a través de todas estas modificaciones sigue siendo el *mismo ahora* en cuanto ahora del mismo contenido, cambiando su situación relativa respecto de la conciencia originaria continuamente nueva y que adopta a la vez un modo siempre nuevo del pasado. Éste es algo que se transforma sin cesar; la transformación avanza idealmente *in infi-*

nitum. Y así le ocurre a todo lo que es ahora, que está dado en una conciencia originaria y que se encuentra en un proceso constante de esta conciencia, proceso que para cada yo es uno solo e infinito. Cada "ahora", en cuanto carácter originario de la existencia de un contenido que gracias a él llega a ser un hecho individual, es el punto de origen de un continuo infinito de pasados; y la totalidad de los pasados, de los reales y de los todavía posibles, tiene una estructura tan asombrosa, que todos ellos remiten al proceso único de la presentación originaria. Todo pasado se subordina unívocamente a un ahora originario junto con su contenido; todos ellos se separan en continuos lineales de pasados infinitos y se reúnen en un sistema bidimensional, de tal modo que estos continuos lineales se transforman unos en otros continuamente, creando *un solo* continuo lineal de continuos lineales: el cual está precisamente determinado por el continuo lineal de la corriente de los presentes originarios.

¿Cuál es, pues, la *identidad de la posición temporal,* o bien, la identidad del tiempo *único* en cuanto continuo lineal unidimensional, frente a este continuo bidimensional de los pasados en eterno fluir, con el único punto de origen del presente momentáneo, punto que a su vez recorre en su fluir un continuo lineal? Cada línea de diversos pasados designa un punto temporal y el continuo de estas líneas designa al continuo del tiempo único ("objetivo"). Así pues, cada punto temporal es la forma de identidad de la misma existencia, que se constituye a todo lo largo en un sistema que fluye desde el mismo punto de origen del "ahora" y se determina unívoca y uniformemente pese a toda su infinitud. En virtud de su posición en el tiempo y después, más de cerca, en virtud de su duración determinada en forma situacional, se llega para cada individuo a una determinación, que afecta a su existencia, a su facticidad en cuanto tal. Queda adscrito a su sistema de pasados y es algo idéntico que, desapareciendo continuamente en el pasado, se va sumiendo cada vez más en él. Permanece, empero, el *mismo hecho,* distinguido en ese respecto de cualquier otro hecho determinado temporalmente de manera diversa (por ahora nos desentendemos todavía del problema de la co-existencia).

La *esencia del ser fáctico,* como la del que se constituye en la conciencia temporal y, originariamente, en la conciencia presentadora, consiste en ser en cuanto apareciendo y desapareciendo, apareciendo de una vez por todas y en perpetua desaparición, pero de tal manera que después de cada una de sus fases pretéritas ha pasado de una vez por todas: cada fase del pasado es

única. Pero el tiempo unidimensional idéntico es sólo una objetivación y no agota propiamente por completo lo que entendemos por tiempo y lo que aquí es una forma esencialmente necesaria. Bajo el título de *tiempo objetivo*, de continuo de los puntos temporales "en sí", desaparece por completo la diferencia de los modos "presente" y "continuo de los pasados", a los que, después de todo, también se refieren necesariamente nuestras predicaciones cotidianas y científicas; de ahí que las expresiones "ahora", "presente" (en un sentido impreciso, aunque típicamente inteligible) y futuro, pasado anterior y lejano, etcétera, sean del todo imprescindibles, aun cuando las preguntas sobre cómo puede uno acercar estas expresiones tan vagas a una mayor exactitud, puedan ocupar un lugar propio. Aquí no nos interesan.

Cada punto temporal se constituye como unidad de las elevaciones y de los hundimientos de un ahora dado originariamente a través de la continuidad infinita de las retenciones y lo que es válido para el punto temporal vale también para cada duración. Todo lo que *es* es en tanto que *deviene in infinitum* y se precipita en el continuo de los pasados correspondientes. Es lo *idéntico en el flujo de la transformación* del presente en los pasados de gradación continua. El "durar" se constituye en el flujo de un devenir siempre nuevo, del devenir de un ser siempre nuevo; está en constante nacer y perecer. En un constante nacer y perecer (hundirse en el pasado) y con un contenido adecuado se constituye un *sustrato idéntico* como lo idéntico que *deviene* siempre y que en el devenir *es* continuamente como algo que permanece y que dura a lo largo de su tiempo: con tal que cada punto luminoso del nuevo presente de lo que deviene, al hundirse "desapareciendo" en los modos del pasado, constituya a través de todos estos modos su posición de pasado objetivo, su posición temporal objetiva, con respecto a la cual todos estos modos son modos de lo dado y guardan relación con el punto de originariedad del ahora. Tenemos, pues, *dos procesos fundamentales* que, sin embargo, son dos aspectos inseparables de uno y él mismo proceso total concreto:

1. el aparecer continuo de un nuevo presente momentáneo, en el que lo que es siempre vuelve a aparecer en el presente como lo que deviene, con un contenido siempre nuevo;

2. el continuo desaparecer de todo punto del presente o de la aparición del devenir, en el que, sin embargo, se constituye idénticamente el mismo punto temporal.

La *duración* es duración originaria, presente o pasada; y *ella misma es una unidad objetiva* como la del punto temporal. Objetivamente está constituida en forma idéntica a través de todos los modos de la primera originariedad hasta abajo a un nivel cualquiera de lo que fue del pasado. La duración se constituye en forma originaria; esto es, el primer punto del presente que produce la aparición de un devenir *es* y se hunde ya en los modos del pasado y, junto con la continuidad de este hundirse, hace su entrada siempre de nuevo un presente momentáneo. Tenemos, pues, un *continuo de continuos*, una serie continua de co-existencias continuas. En esta serie continua cada continuo que sirve de fase tiene un solo punto de aparición y un solo modo de pasados, en tal forma que estos continuos del pasado se distinguen también constantemente por su "longitud", teniendo en los puntos correspondientes la misma forma de nivel con diverso contenido. En esta sucesión continua se constituye la duración originaria en cuanto originaria, de tal modo que tiene lugar a todo lo largo una coincidencia sucesiva y precisamente de modo determinado. Esta sucesión no se interrumpe cuando la duración ha *devenido* originaria. En el desarrollo de los procesos del hundimiento, en los que ya no aparecen nuevos contenidos como nuevas presencias [*Gegenwärtigkeiten*] y como pertenecientes a lo duradero, se hunde ahora todo el trecho constituido y en la infinitud del desvanecerse adquiere su identidad como lapso (o bien, lo duradero como algo que ha sido continuamente duradero), adquiere su identidad en el haber sido [*Gewesenheit*].

Aquello que llamamos *modos temporales* (presente, pasado) ¿es posible referirlos seriamente al *juicio*, a la *doxa* originaria (la creencia no modalizada) como correlatos de los modos del juicio y de la creencia? Y correlativamente: ¿esos modos temporales designan *modos existenciales*, puesto que la conciencia respecto de lo que ha sido, propia de la creencia, es, en buen sentido, conciencia de lo que es?

¿Se distingue la creencia en general, cuando pasamos, por ejemplo, de la creencia que se dirige a la esencia, como en la aprehensión de ésta, a la creencia en el ser individual? ¿Es el ser-ahí [*Dasein*] un modo de existencia junto al ser-esencia [*Wesens--sein*] y entonces no habría que hablar también aquí de una diferenciación específica, como si el género existencia se diferenciara en ser-esencia, ser-que [*Dass-sein*] y en cualquier otra forma?

"La conciencia originaria" es una conciencia de la fuente primigenia, de la que brotan las múltiples modificaciones de actos, todos los cuales "coinciden" con la conciencia originaria y "creen" lo mismo, son conciencia entitativa de ella y encuentran en ella su cumplimiento. Estas modificaciones son en todas partes las mismas. Así pues, si observamos una conciencia que da con originariedad, no se trata evidentemente de un género que se diferencia como lo hace el género color (y en general es oportuno tener cautela en las generalizaciones, aun en aquellas a las que debemos conceptos tales como género y especie). La conciencia de la esencia tiene una estructura diferente y más compleja que la conciencia de la existencia. Si estudiamos esta última, encontraremos en ella las diferencias modales temporales y, necesariamente, sus nexos continuos, las aleaciones, "identificaciones", etcétera, que las atraviesan. Pero ¿debemos darles el nombre de *modos de asentamiento*, como si la creencia en cuanto tal variara su peculiaridad y no variara su *sentido* de manera legítima? Una variación necesaria en la conciencia original la encontramos ciertamente donde está en tela de juicio la existencia, pero afecta a toda la estructura noético-noemática y no sólo a aquello que en la existencia constituye lo dóxico.

Sin duda podemos llamar a las modalidades temporales también modalidades "de existencia", a saber, cuando, según lo permite el sentido por lo regular más estrecho del término, se entiende por existencia precisamente el *ser-ahí* [*Dasein*] y equívocamente lo-que-es-ahí [*Daseiendes*]. Las modalidades temporales "presente", "pasado" y "futuro" son modos de lo-que-es-*ahí*, de lo que es *individualmente* en cuanto que es de manera temporal.

Originariamente está dado el ser individual en la presencia originaria y, por cierto, en la variación de estas modalidades temporales; está dado en esta variación del "tiempo que corre" interminablemente, en el cual se constituye como *unidad* (de las multiplicidades interconexas de lo que corre) el *tiempo* fijo u *objetivo* (como forma fija del "ser" fijo, en el que la alteración rebasa sólo aparentemente a la fijeza), el tiempo, pues, que constituye la forma esencial de todo lo que existe (aun de lo fijo). Por su esencia debemos poner al lado el recuerdo y la modificación del recuerdo, en la que se da un trecho de presentación y presencia originarias en el modo del recuerdo. Vemos ahí originariamente o tenemos "de nuevo" en forma intuitiva la continua evocación de nuevos y nuevos puntos de la fuente primigenia del ahora y, en consecuencia, nuevas posiciones tem-

porales que, sin embargo, no se dan en cuanto tales originariamente en el simple *punto* del ahora, sino en la unidad constante, que atraviesa la continuidad de los pasados que fluyen (como lo que acaba-de-ser-ahora) y que se hace visible ya en el más pequeño lapso de la corriente. En el recuerdo todo está modificado de manera correlativa: los asentamientos [*Setzungen*] como re-asentamientos, el ahora como un ahora renovado, lo pasado como un pasado que se renueva y ahí la unidad del punto y del lapso temporales como forma esencial del individuo, que no es originariamente aprehendido sino re-aprehendido.

Si ahí junto tenemos un segundo recuerdo referido a otro individuo y a otro lapso temporal que le es propio, parece que —puesto que ambos están reproducidos intuitivamente— deberíamos tener una evidencia con respecto a las *condiciones temporales*. Pero ¿cómo es posible que incluso teniendo una clara intuitividad de los recuerdos podamos estar influidos por la duda y el error acerca de esta relación, acerca de la sucesión, acerca de los intervalos? ¿Por qué hace falta, al parecer, el establecimiento de una unidad comprensiva del recuerdo, en la que los dos lapsos recordados se ordenan, desde el punto de vista objetivo, de acuerdo con su sucesión?

Es claro que no se puede argumentar al respecto de este modo: en la esencia de los puntos relacionales está dada la relación; por lo tanto, debe bastar la intuición originaria o una equiparable y adecuada intuitivización [*Veranschaulichung*] de los puntos relacionales para hacer visible la relación. Pues precisamente se trata aquí de resolver el problema que planteó Hume al fenomenólogo con su distinción de las relaciones. ¿Por qué ciertas clases de relaciones están fundadas en la *esencia* de los puntos relacionales y por qué otras no? Y ¿no es el tiempo una forma *a priori* con leyes *a priori* de orden? Más, ¿puede esto entenderse de otro modo sino suponiendo que los *puntos temporales*, de manera similar a las especies cualitativas, fundan los *intervalos de tiempo* y las *relaciones temporales en general*, para las cuales precisamente son válidas las leyes del tiempo?

ANEXO II

(Al § 76)

La evidencia de la afirmación de probabilidad. Crítica de la concepción de Hume

El esclarecimiento de las relaciones entre la presunción [*Anmutung*] y la conjetura [*Vermutung*] (o sea, entre la posibilidad real y la probabilidad) tiene gran importancia para la pregunta por la justificación de la fundamentación de enunciados sobre lo futuro mediante experiencias hechas, especialmente de un tipo muy conocido de conclusiones para el futuro a partir del pasado: el *causal*. Si sabemos de antemano que un acontecimiento del tipo *U* provoca por necesidad un acontecimiento del tipo *W* y que aquél "produce" al *W*, siempre que nos sea dado el *U*, esperamos evidentemente el *W*. Y además con indudable derecho, ya que se trata de una conclusión silogística. Pero ¿de dónde sabemos que entre acontecimientos del tipo *U* y del tipo *W* existe un semejante enlace de sucesión temporal necesaria? ¿Qué justifica la convicción de que bajo las condiciones *U* tenga que aparecer necesariamente un *W* o de que, en general, existe alguna relación causal? Puesto que necesidad es equivalente a legalidad, nos vemos conducidos aquí a la pregunta por la *justificación de los juicios universales de experiencia*. ¿Con qué derecho, absolutamente, suponemos que *en general* se produce alguna relación de experiencia, sobre que existe esta o aquella ley natural y aun la ley de las leyes, el principio de que todo ser y acontecer es abarcado por un solo nexo legal, que comprende la naturaleza entera y todo el tiempo?

Hume fue el primero en convertir este problema en objeto de una amplia investigación y desemboca en el escepticismo. No encuentra posibilidad alguna de justificar ni siquiera la más insignificante pregunta sobre la causalidad y mucho menos algu-

na ley natural y el principio de la unidad legal de la naturaleza o, según dice él comúnmente, de la uniformidad del curso de la naturaleza. Con todo rigor separa él la esfera de la comprensión racional, de la esfera de la opinión ciega. De un lado se encuentra el dominio de las *relations of ideas*. En este dominio las relaciones están inseparablemente enlazadas a los puntos de la relación, es decir, están necesariamente co-dadas en la intuición y así podemos obtener (mediante una abstracción generalizadora) las leyes de la relación fundadas en la esencia de los conceptos respectivos. Todo ensayo de representar un divergente comportamiento de las determinaciones que caen bajo esas leyes, adolece de evidente contradicción y es, por ende, irrealizable. La negación de estas leyes significa un evidente contrasentido. Del otro lado se halla el campo de los *matters of fact*, de las afirmaciones generales acerca de hechos y de las afirmaciones fácticas singulares que las presuponen. La relación causal no es una relación como la de más alto o más bajo en las cualidades e intensidades. La necesidad que enlaza el efecto a la causa, el causar y el ser causado, que con tanto agrado nos imaginamos en forma animista, no es nada que pudiera intuirse jamás en un caso particular.

Así pues, no hay lugar para una abstracción generalizadora, que nos permitiera extraer la generalidad a partir del caso particular. Y a ello corresponde el que nada del contenido del hecho que llamamos *causa* y de aquel otro que llamamos *efecto*, exija el enlace necesario entre ambos, de tal manera que fuese inconcebible una supresión del enlace. La negación de una relación causal y, correlativamente, la negación de alguna ley natural, por segura que sea, no implica el más mínimo contrasentido. En todo este dominio no se puede encontrar, según Hume, nada de una justificación racional; todos los intentos imaginables, para mostrar las fuentes legítimas que otorgan a cualesquiera juicios pertenecientes a esta clase un privilegio racional frente a los juicios opuestos, no dan resultado. Lo único que se puede hacer aquí es investigar el origen psicológico de tales juicios y conceptos, esto es, buscar en la psiqué humana fáctica las fuentes de las que surge la apariencia de racionalidad de esos juicios y, por lo pronto, explicar también genéticamente, cómo llegamos en general a creer en algo futuro más allá de lo que se da en la percepción y el recuerdo, cómo surge el *sentimiento de constricción* [*Nötigung*] y cómo se lo confunde

con esa necesidad objetiva, que tiene su único lugar en la esfera de las relaciones entre ideas.

Es fácil ver que este escepticismo —como cualquier otro— se enreda en un evidente contrasentido: si los juicios de la experiencia no permiten ninguna justificación, tampoco es posible ninguna explicación psicológica; si todas las convicciones científico-empíricas son ilusiones, entonces la psicología no puede procurarnos la satisfacción de mostrar la fuente de esas ilusiones o incluso de ponerles el sello mismo de ilusiones: pues la psicología es ella misma una ciencia experiencial y descansa en los principios cuya falta de fundamento [*Untriftigkeit*] debe revelar.

Hume mismo, naturalmente, no pasa por alto este círculo; precisamente por ello se llama a sí mismo escéptico, porque no reconoce como satisfactorias todas sus teorías ni ve, por otra parte, una salida para escapar de ese contrasentido.

En sus desesperados esfuerzos por dominar las dificultades considera también la idea de si quizá los *principios de la probabilidad* pudieran ser apropiados para justificar nuestras conclusiones causales y en general todos nuestros juicios de experiencia, que van más allá de lo inmediatamente dado. Pero rechaza esta idea. Cree poder demostrar que los juicios de probabilidad se originan en los mismos principios psicológicos del hábito y la asociación ciegos, como los juicios causales, por lo que no nos llevan más adelante.

Es obvio que tiene que fracasar aquí, porque no ha puesto en claro la esencia del análisis puramente fenomenológico a diferencia del psicológico y, en conexión con esto, porque tampoco estableció con claridad la esencia de la justificación racional, que es posible en el dominio fenomenológicamente realizable en las relaciones entre ideas. En el dominio de las relaciones entre ideas, la razón no consiste en otra cosa que en poder llevar aquí las leyes de la relación a la conciencia adecuada de la generalidad, en establecer con claridad el sentido de semejante evidencia general y, luego, en reconocer además que la validez objetiva de las leyes mismas consiste en la posibilidad ideal de esta conciencia general adecuada. De acuerdo con el *analogon* se buscará también en el dominio de los juicios de experiencia, que enuncian nexos generales y necesarios. Si sabemos que los juicios de experiencia de esta especie sólo pueden tener la dignidad de juicios de probabilidad, tenemos que investigar —antes de cualquier pregunta por su origen psicológico— si no han de aprehenderse también aquí mediante una generalización adecuada los principios que conciernen a la objetividad, es decir,

si en la esfera de la probabilidad existe la razón del mismo modo que en la esfera de las relaciones entre ideas.

Donde Hume pregunta cómo sucede que un mayor número de posibilidades "actúe sobre el espíritu", de tal manera que suscite aprobación o creencia, nosotros preguntamos con nuestro enfoque: *¿tenemos algún derecho de enunciar objetivamente una probabilidad en vista de una serie de oportunidades favorables?*

Aclarémonos esto con el ejemplo del dado que ofrece Hume. Cuatro caras del dado están provistas de una cierta figura, las otras dos están vacías. Si echamos el dado, consideramos como más probable que aparezca la figura y no una superficie vacía, y por cierto lo consideramos como doblemente probable de acuerdo con la relación 4 : 2. Son seis posibilidades iguales y cada una tiene la probabilidad de 1/6. Existen cuatro oportunidades favorables para la aparición de la figura, por lo que la probabilidad asciende a 4/6. ¿No se puede justificar esta evaluación mediante evidencia? Si no tenemos razón para suponer que el dado que cae no es enteramente homogéneo, sabemos por experiencia que en general caerá por lo pronto sobre una de sus caras. Hemos experimentado una y otra vez que una cara llega a encontrarse arriba y lo suponemos también en el presente caso. *¿Con qué derecho* juzgamos así? Es evidente, diremos sin duda, que el juicio: si se echa un dado, cae en la forma señalada, se distingue de una proposición expresada al azar, porque tiene *razones basadas en la experiencia*; y es evidente que todo caso anterior de la experiencia, del que nos acordamos, confiere *peso* a nuestra proposición y el peso aumenta con el número de las experiencias anteriores.

De ahí debió haber partido Hume, de esta evidencia: el hecho de que bajo las condiciones *U* se haya presentado un *W*, le confiere *ya en sí y por sí* a la afirmación: "en general, bajo las condiciones *U*, se presenta *W*", algo así como peso y este peso crece con el número de los casos experimentados. Si no existen instancias contradictorias, si no hay percepciones o recuerdos en conflicto ni juicios fundados empíricamente, entonces la afirmación: "en general, después de *U* se presenta *W*", es un enunciado de probabilidad justificado, de mayor o menor peso. En nuestro ejemplo, la situación de las cosas es que los recuerdos motivan con evidencia precisamente el juicio indeterminado: "alguna de las caras queda arriba". Ahora bien, si este juicio *indeterminado* se da con un cierto peso empírico y se motiva como probable en un grado determinado, también resulta evi-

dente que este *peso se distribuye* entre los seis casos posibles y que estos casos son todos *igualmente posibles*, si la experiencia previa no prefiere a ninguno de ellos, o sea, si estos casos, en lo que toca a la fuerza motivadora de la experiencia, son totalmente simétricos o si a cada peso de uno le corresponde el mismo peso de los otros. Si suponemos después una preferencia, es decir, por ejemplo: 4 y sólo 4 caras presentan una figura, o sea, 4 de los casos posibles tienen la determinación común de que una figura queda arriba, resulta evidente que la suposición: "una figura quedará arriba", en tanto que abarca 4 de los casos igualmente probables, recibe el cuádruple peso en comparación con la probabilidad de la aparición de una cara determinada, y que su peso guarda la relación de 4 : 2 con la suposición contraria: "una cara vacía quedará arriba", la cual comprende únicamente dos posibilidades.

En semejantes reflexiones, que habría que afinar y precisar en forma conveniente, no se habla en ningún momento del "espíritu" del hombre ni de los efectos que experimenta sobre la base de la regularidad empírico-psicológica. Más bien *simplemente observamos lo dado*, la peculiar relación de la motivación, el carácter experimentable que adquiere la *suposición* general mediante el *peso* de las experiencias anteriores y, exactamente igual que en el dominio de las relaciones entre ideas, realizamos aquí una abstracción ideatoria, en la que contemplamos con necesidad esencial el correspondiente *principio de las probabilidades. Toda afirmación de probabilidad*, ya sea puramente simbólica o parcialmente intuitiva, queda justificada y es una *afirmación correcta de probabilidad, si se la puede medir de acuerdo con la* empirie *originaria y auténtica*; si se puede experimentar aquí la fuerza motivadora originaria de la situación de cosas intuitiva, que le pertenece por esencia; si, por tanto, la justificación está dada en el cumplimiento. Puesto que se trata de relaciones de legalidad esencial, es posible formular aquí un principio y podemos también decir: una afirmación empírica se justifica, cuando se la puede fundar precisamente por medio de un principio de esa especie, es decir, cuando el principio garantiza la posibilidad ideal de su verificación.

EPÍLOGO

FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

por LOTHAR ELEY *

1. Husserl concibió la fenomenología como filosofía de trabajo: investigadores y también filósofos deberían en *team-work* —como diríamos hoy— profundizar en un asunto, por ejemplo, la constitución del objeto de la percepción. Husserl conservó sus manuscritos para ofrecer bases de trabajo a esta clase de diálogo científico. Un ejemplo de semejante colaboración es la obra *Experiencia y juicio*. El propósito de este trabajo es hacer accesibles ciertos manuscritos de las investigaciones de Husserl, pertenecientes al campo de la lógica. [1] L. Landgrebe observa que el escrito es

> *resultado de una colaboración de índole muy peculiar* que se puede caracterizar aproximadamente diciendo que el *contenido* de ideas, por así decir la materia prima, procede del propio Husserl —no hay nada ahí que hubiese sido agregado

* El presente epílogo fue redactado por recomendación del profesor Landgrebe para la 2ª edición alemana de la obra; los editores nos lo enviaron en manuscrito para que lo incluyéramos en la nuestra. [E]

[1] Los textos procedentes de manuscritos que se utilizan también en *Experiencia y juicio* fueron impresos recientemente en E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925, *Husserliana*, Bd. IX, Den Haag 1962. Respecto a la presentación del texto, véase *id.*, pp. 544 ss.; para la comprobación de las páginas originales, *id.*, p. 648 y la Introducción del editor W. Biemel, *id.*, p. XXIII. Además: E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs-und Forschungsmanuskripten 1918-1926, *Husserliana*, Bd. IX, Den Haag 1966. Respecto a la presentación del texto, véase pp. 444 s., y la Introducción del Editor M. Fleischer, *id.*, p. XXI. Boehm elaboró, además, una primera clasificación general de los manuscritos, que fueron utilizados en *Experiencia y juicio*, según puede verse en el Archivo Husserl en Lovaina.

simplemente por el redactor o que incluyese ya *su* interpretación de la fenomenología—, mientras que, para la *versión literaria*, el redactor es quien lleva la responsabilidad. (Pp. 9-10.) [2]

2. En este epílogo se pretende mostrar críticamente la relación entre el método fenomenológico-trascendental y el lenguaje.

J. L. Austin ha sugerido que, en vez de usar el eslogan "*ordinary language philosophy*" se hable más correctamente de "fenomenología lingüística". [3] El método de *Experiencia y juicio*, sin embargo, no es analítico-lingüístico. Husserl no intenta esclarecer la posición preferente del juicio predicativo en la lógica mediante recurso a la gramática del lenguaje. Según Husserl, lo que significa y co-significa en el lenguaje sólo puede sacarse a la luz mediante el hilo conductor trascendental, mediante la relación *ego-cogito-cogitatum*. El juicio predicativo, según él, remite a la experiencia pre-predicativa. Sin en verdad se quiere clasificar la obra *Experiencia y juicio* en el marco de la actual teoría de la ciencia, habría que designar la tarea de este libro como "propedéutica lógica"; se deben construir *a primis fundamentis* paso a paso el juicio predicativo y algunas estructuras lógicas, como estado de cosas, conjunto, etcétera.

3.1 Las ciencias y la filosofía se remiten al lenguaje, pues cada ciencia, de acuerdo con el horizonte de sus problemas, lleva su asunto a exposición, es decir, al lenguaje. Ya por este motivo la pregunta por el lenguaje es algo de especial importancia.

El lenguaje viene a ser objeto tanto en la *lógica* como en la *lingüística*. Resulta obvio concebir la tarea de la filosofía, con respecto al lenguaje, como la pregunta por la condición de posibilidad de las categorías lingüísticas de la ciencia del lenguaje. En particular habría que mostrar cómo el lenguaje hace posible a la lógica.

En la presente obra el lenguaje es ciertamente el objeto que se investiga, pero con una limitación: no se reflexiona sobre el lenguaje en cuanto que es objeto de la *lingüística*. Expresamente se destaca en una observación de *Experiencia y juicio*, que los términos ahí usados de "sintaxis" y "sintáctico" no deben "confundirse con los conceptos lingüísticos de sintaxis y forma sin-

[2] Los números de página que aparecen entre paréntesis se refieren a esta edición en español de *Experiencia y juicio*, salvo indicación en contrario.

[3] R. Bubner, Introducción a *Sprache und Analysis. Texte zur englischen Philosophie der Gergenwart*, Göttingen, 1968, p. 24. K. Lorenz, *Elemente der Sprachkritik. Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der analytischen Philosophie*. Frankfurt a. M., 1970, pp. 17 y 106 ss.

táctica" (p. 230 n.). Con respecto a la proposición judicativa, Husserl distingue de las formas sintácticas (de sujeto y predicado) las formas nucleicas; según él, éstas son "sustantividad" y "objetividad". También con relación a estas categorías observa:

> Cuando hablamos de adjetividad, sustantividad, etcétera, no debe entenderse como si se tratara aquí de diferencias de la forma lingüística. Si bien las designaciones de las formas nucleicas han sido tomadas de la manera de designar las formas lingüísticas, no se ha entendido con ellas otra cosa que la *diferencia en el modo de la aprehensión.* En un caso un objeto o un elemento objetivo puede convertirse en tema en cuanto existente "por sí"; en otro, en la forma de lo "en [*an*] algo", y de ninguna manera tiene que corresponder siempre a estas diferencias en el modo de la aprehensión también una diferencia en la forma lingüística de la expresión — es más, para designar tales diferencias en el modo de la aprehensión muchas lenguas no disponen en absoluto de diversas clases de palabras con su correspondiente forma verbal diferenciada como es el caso del alemán, sino que para ello se tiene que servir de otros medios, (pp. 231-232).

Y finalmente Husserl se sirve aún de una tercera determinación que se encuentra también en la gramática alemana: la división de una proposición compleja en oración principal y oración subordinada. Ambas expresiones se emplean en *Experiencia y juicio* como términos que

> tampoco aquí... designan primariamente algo lingüístico, sino el modo de la síntesis categorial que da significado a la expresión lingüística, síntesis que *puede,* pero no *tiene* que, encontrar su expresión en la hipotaxis verbal, según si es permitido por la estructura de una lengua, (p. 250).

Especialmente la última cita aclara que el lenguaje tiene su medida en aquello que le confiere *significación* a la expresión lingüística; tanto el acto en cuanto tal, que confiere significación, como la significación en *cuanto tal,* entendida por el acto, son no-lingüísticas. El hilo conductor de la significación no es el lenguaje, sino a la inversa: el *hilo conductor del lenguaje es la significación.*

Se puede señalar la significación en forma *muda;* esto se requiere particularmente cuando en una lengua determinada no se puede expresar la "diferencia en el modo de la aprehensión" (cf. p. 231).

La esfera de la significación en cuanto tal es no-lingüística; pero se orienta hacia la articulación lingüística, si es que ha de ser *esfera de la significación*. En tal sentido, la significación es *pre-lingüística*.

En la presente obra el tema no es el lenguaje absolutamente; según indica ya el título del trabajo, se pregunta sólo por el *juicio*, por la *predicación*. Lo pre-lingüístico, por consiguiente, es temático en cuanto "experiencia pre-predicativa" (cf. pp. 77 ss). Si se atiende a esta limitación del planteamiento, se comprenderá de inmediato por qué el trabajo señala en la primera parte (pp. 77 ss.) las condiciones pre-predicativas de la predicación y en la segunda parte (pp. 217 ss.) expone la predicación.

3.2 La (esfera de la) significación es, según Husserl, el hilo conductor del lenguaje y en especial es también el hilo conductor de la *reflexión* sobre el lenguaje. Desde luego, si queremos *exponer* lo que es la predicación, utilizamos ya el lenguaje. Pero éste sólo sirve aquí para la *aclaración* de lo significado en el pensamiento. El lenguaje tiene además la función de comunicar a otros el pensamiento. El lenguaje tiene, pues, *primero* el carácter de *lenguaje aclaratorio* y, *segundo*, el de *lenguaje comunicativo*.

El lenguaje es objeto de investigación de modo diferente a como es un medio de representación. *En tal sentido* la fenomenología no está envuelta en un círculo lingüístico. En la presente obra el *objeto* de investigación es la predicación, que es un modo del pensamiento *pre-lingüístico*. El lenguaje (de preferencia el lenguaje científico) únicamente expone el acto que confiere la significación y su significación.

Comprendemos ahora los títulos de las dos primeras partes y las tareas por ellos señaladas: Primera Parte: "La experiencia pre-predicativa (receptiva)" (pp. 77 ss.); Segunda Parte: "El pensamiento predicativo y las objetividades del entendimiento" pp. 217 ss.).

3.3 En la predicación estamos orientados en primer lugar y casi siempre hacia el objeto, al enunciar algo de él en cuanto algo. Al dirigir nuestra contemplación hacia el objeto, el lenguaje permanece en el *trasfondo*. Tiene la función de exponer y comunicar. También podemos decir: el *sentido* del predicado no es tema; más bien "nos dirigimos al objeto *a través de él* [de ese sentido]" (p. 296). El sentido es "determinación del

objeto" (*ibid.*). (Debe atenderse a que, según Husserl, se utilizan como sinónimos "sentido" y "significación".) [4]

De la determinación predicativa del objeto debe distinguirse la *reflexión* sobre la predicación, la reflexión sobre el lenguaje:

> Cuando tenemos como tema, como una objetividad del mundo cultural del hombre, el enunciado en el enfoque gramatical y lingüístico, es parte de su esencia propia (la cual abarca todos sus predicados) la expresión en la peculiar unidad con el sentido significado en ella. Es decir, el sentido que se significa con la expresión es ahora él mismo parte componente del objeto. Éste "tiene" su significación en cuanto objetividad lingüística. Por lo tanto, el *sentido objetivo* correspondiente a un objeto así es un *sentido-de-sentido* [*Sinnes-Sinn*], un sentido de segundo nivel. Debemos distinguir, en consecuencia, entre el *sentido objetivo* y el *sentido como determinación del objeto,* (p. 296).

Si en la determinación del objeto, en la predicación, permanece el lenguaje en el trasfondo, si el horizonte lingüístico permanece *mudo,* entonces precisamente este horizonte es el que llega a expresarse como *sentido del sentido.* Por lo tanto, en *Experiencia y juicio* el lenguaje no es sólo *lenguaje de aclaración* y de *comunicación,* sino también, en *tercer* lugar, *aquel horizonte que se refleja como sentido del sentido.*

¿Acaso con ello no está envuelta la fenomenología, después de todo, en un *círculo lingüístico*? ¿No lleva al *lenguaje* el horizonte *lingüístico*? La determinación del lenguaje es contradictoria en *Experiencia y juicio.* Primero se reconoce el círculo en la medida en que es *resuelto*: del sentido como determinación del objeto se distingue el sentido como sentido-de-sentido, como sentido de segundo nivel. El círculo del lenguaje se resuelve en la *iteración* del sentido. Lo mismo quiere decir: en la predicación el horizonte del lenguaje está en segundo plano (permanece mudo), pero de tal manera que se convierte en *hilo conductor* a través de la reflexión. La predicación se realiza, pues, en el *horizonte del lenguaje,* aun cuando en la predicación éste permanezca en el trasfondo. Por otro lado, según Husserl, no sólo estamos orientados mudamente hacia el objeto en la predicación, sino que más bien ésta, en cuanto tal, es *pre-lingüística;* con respecto al pensamiento (pre-lingüístico) el lenguaje se usa *únicamente* como lenguaje aclaratorio y comunicativo.

[4] *Logische Untersuchungen,* Tübingen 1968, II. Band, I. Teil, p. 524.

4.1 P. Lorenzen afirma que a la predicación *en cuanto* predicación no se la podría eludir (y menos dudar de ella), en la medida en que un intento tal ya la presupone, puesto que ya se estaría predicando en él.[5] Este argumento debe ser examinado.

De acuerdo con la tradición metafísica el *predicado* designa una posible función *del concepto* en la proposición judicativa. El *sujeto* de ésta designa otra posible función del *concepto*. Pues los conceptos son conceptos, géneros o especies superiores o inferiores — están ordenados en un *árbol.*[6] Semejante *árbol* se puede ir construyendo en una bi-unidad continua.[7]



Los conceptos son *empíricos* cuando se los recoge en la experiencia; en tal sentido pueden ser continuados progresivamente; es decir, se les pueden subordinar continuamente otros conceptos y otros más. La subordinación es ella misma un *proceso* metódico; es una *sucesión.* La condición de posibilidad de la sucesión es el esquema, la bi-unidad. El esquema, por un lado, es *sensible,* en cuanto que esquematiza un material sensible (*synthesis intellectualis*). La forma judicativa debe anotarse así: "Esto es un *p*", donde "*p*" designa un concepto del *árbol* mostrado; "esto" indica únicamente el sitio que puede ser llenado por conceptos de sujeto, es decir, por conceptos de nivel inferior a "*p*". La expresión "esto" es una variable; también podemos elegir para ello la letra "x". La forma es entonces: "$x \varepsilon p$" (o bien "$x \bar{\varepsilon} p$"); "ε" designa la cópula e indica que el predicado se atribuye al sujeto (en el lenguaje se lo traduce mediante "es"); "$\bar{\varepsilon}$" señala que al sujeto se le niega un predicado (en el lenguaje se lo traduce mediante "no es").

5 P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics.* Mannheim 1969, pp. 14 ss.

6 Cf. L. Eley, *Metakritik der formalen Logik. Sinnlihe Gewissheit als Horizont der Aussagenlogik und elementaren Predikatenlogik.* Den Haag 1969, pp. 323 ss.; L. Eley, *Transzendentale Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft. Zur philosophischen Propädeutik der Sozialwissenschaften.* Freiburg 1972.

7 Cf. H. Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft.* 3 erweitere Aufl. München, Wien 1966, p. 74; E. W. Beth. *The Foundations of Mathematics. A Study in the Philosophy of Science.* Amsterdam 1965, pp. 194 ss. y 444 ss.

Al esquema no se le puede eludir, ya que sólo en vista del esquema se hace comprensible un eludir. El esquema es inteligible sólo en virtud de la forma judicativa, porque —como ha mostrado Kant— la (s) forma (s) judicativa (s) (posibles) es (son) modo (s) del yo-pienso. La forma judicativa es, según él, *función*, en la medida en que ésta se determina como "la unidad de la operación de ordenar diferentes representaciones bajo una común" (*Crítica de la razón pura*, B 93).

A la forma del juicio, por tanto, no se la puede eludir, debido a que tal intento ya la presupondría; más bien no se la puede eludir porque es *función del yo-pienso* y *el yo-pienso se presupone a sí mismo.*

4.2 Si se afirma que al lenguaje no se lo puede eludir, debido a que tal intento ya presupondría un lenguaje, entonces se traslada al lenguaje, sin crítica, el argumento cartesiano, que adopta también Kant. Lorenzen no comete este error. Según él, la predicación es *interlingual*; no obtiene su forma siguiendo el hilo conductor del lenguaje.[8] El análisis lingüístico de Husserl hace comprensible hasta qué punto son pre-lingüísticas las funciones del yo-pienso.

Según Kant el yo-pienso se realiza en vista del fenómeno; de acuerdo con la terminología husserliana, se realiza como "determinación del objeto" (como "sentido"). La reflexión sobre la predicación es la reflexión sobre la forma del juicio, esto es, la reflexión sobre el concepto del concepto; es reflexión *de segundo nivel*; en la terminología husserliana es reflexión sobre el sentido, porque la forma del juicio es sentido-de-sentido; la reflexión es sentido de *segundo nivel.*

Según Kant el yo-pienso es desconocido en él mismo; es decir, la reflexión sobre el concepto se realiza en vista del fenómeno. El concepto de segundo nivel se puede *utilizar* sólo en vista del fenómeno; la reflexión se esquematiza, por lo tanto, en vista del fenómeno; en la terminología de Husserl: el sentido se repite como sentido del sentido.

El yo-pienso se presupone a sí mismo; está *cierto* de sí mismo. Pero no sabe acerca de la *verdad* de su certeza. Y debido a que no sabe acerca de la verdad de su certeza, se remite a otra y a otra cosa [*auf Anderes und Anderes*], al fenómeno. Husserl repite la concepción de Hegel. Husserl no habla en general de

[8] Cf. P. Lorenzen. "Methodisches Denken", en *Methodisches Denken*. Frankfurt a. M. 1968, pp. 26 ss.; W. Kamlah y P. Lorenzen, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*. Mannheim 1967, pp. 37 s.

certeza, sino de *evidencia*; distingue de la *adecuación* de la evidencia (= verdad de la certeza) la *apodicticidad* (= certeza). El yo-pienso es apodícticamente cierto, pero esta evidencia no es adecuada.

En vista del objeto (del fenómeno), la determinación se realiza en forma *muda*, pues lo que ha de ser determinado está en verdad *presente*, pero aquello sobre lo cual se produce la determinación, el *pre-asimiento* [*Vorgriff*], permanece anónimo. El yo-pienso, como lo ha destacado especialmente Hegel, ya ha sido sobrepasado en nombre de su determinación, en nombre de su pre-asimiento. Husserl repite esta concepción.

En la reflexión sobre la determinación, sobre la forma del juicio, el pre-asimiento se hace cierto *como hilo conductor*, es decir, *como sentido del sentido*. Pues en la reflexión sobre la determinación, el yo-pienso determinante se sabe a sí mismo *como* determinante, es decir, se sabe *como presente*. Su certeza es apodíctica, pero la presencia no es adecuada. Esto significa: lo que hace que lo determinado sea determinado, la determinación de lo determinado, el pre-asimiento, ya no permanece sin duda, en el trasfondo. El determinar sólo puede ser cierto *como* determinar, si sabe acerca del pre-asimiento, desde el cual se produce en primerísima instancia el determinar, y si se deja guiar por la *verdad de la certeza*, aun cuando *la verdad* todavía preceda a la certeza. *La evidencia y la apodíctica difieren como presencia y pre-asimiento.*

4.3 En virtud de la *determinación* del fenómeno, en virtud del *pre-asimiento*, el yo-pienso ya ha sido rebasado. La presencia es un *momento temporal*. El yo-pienso puede determinar el fenómeno sólo en virtud del tiempo; según Husserl la *esquematización* se realiza en virtud del tiempo. Lo que hace rebasar al fenómeno, lo que lo hace aparecer, el pre-asimiento, se realiza primero, por consiguiente, en la dimensión del tiempo. En cuanto que el pre-asimiento es un momento temporal, Husserl lo llama *protención*. Con respecto al fenómeno la presencia se desvanece y en cuanto tal se conserva en la presencia. Husserl llama este momento temporal *retención*.

La forma del juicio *en cuanto tal* y con ella también el yo-pienso, sin embargo, no son temporales de acuerdo con la tradición metafísica. Con base en esta presuposición también lo que hace aparecer —la protención— tiene su determinación mediante su *actualidad* [*Gegenwärtigkeit*], la cual misma no es temporal y en la cual se suprimen la protención y la retención. La pro-

tención es simétrica a la retención. Según Husserl, la protención es una retención invertida.[9]

Ahora podemos determinar definitivamente hasta qué punto se puede eludir la predicación y hasta qué punto no. El yo-pienso se presupone a sí mismo. Mas precisamente esta autopresuposición hace que el yo-pienso no sea conocido; más bien se repite como sentido del sentido. Ella es la condición de posibilidad de que la conciencia determine primera y mayormente los objetos y de que el horizonte de la determinación permanezca en el trasfondo, es decir, de que la conciencia determine al *fenómeno.* El yo-pienso no se puede eludir, *en la medida* en que es idéntico a sí mismo. Mas precisamente, en cuanto esta identidad, es al propio tiempo *no idéntico,* ya que recibe su determinación mediante lo que le es previo. *En tal medida* el yo-pienso ya ha sido eludido. *En la medida* en que el yo-pienso opera como yo-pienso, en la medida en que es lo primero, no cabe preguntar por algo anterior; pero *en la medida en* que lo primero ya es referido a otro, lo primero ha dejado de ser verdadero.

El círculo del yo-pienso y del pre-asimiento es, evidentemente, el del lenguaje. Con ello se manifiesta un *cuarto* momento del lenguaje; Husserl, es cierto, no destacó esto en forma explícita, pero tenía conocimiento de la mencionada dialéctica. *El círculo del yo-pienso y del pre-asimiento es una presuposición de que el lenguaje se puede iterar como sentido del sentido.*

4.4 El círculo del yo-pienso y del pre-asimiento no se puede reducir a algo primero, ni siquiera al del lenguaje como algo primero. La tesis de Husserl se distingue precisamente aquí de la de Heidegger. El círculo del lenguaje es, según Heidegger: llevar el lenguaje, en cuanto lenguaje, al lenguaje.[10]

También según Heidegger el yo-pienso se hace no verdadero en virtud de su pre-asimiento. Mas la verdad del yo-pienso se funda, según Heidegger, en lo primero *qua* fenómeno, es decir, en lo primero en cuanto ser y no en el yo-pienso como *determinación categorial* del fenómeno. Lo que hace aparecer se debe determinar desde él mismo: el lenguaje debe ser llevado al

[9] Cf. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis,* pp. 186 y 212; L. Eley, *Metakritik der formalen Logik,* pp. 308 ss.; K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik.* Den Haag 1966, pp. 39 ss.

[10] M. Heidegger, "Der Weg zur Sprache", en *Unterwegs zur Sprache.* Pfullingen 1959, p. 242.

lenguaje en cuanto lenguaje. El yo-pienso como función, como determinación del fenómeno, constituye bajo este supuesto la tentación de comprender el lenguaje a partir de algo diverso del lenguaje, el ser a partir de lo que es. Es el intento de la metafísica, la cual deja de ser verdadera para el lenguaje. Particularmente, según M. Heidegger, el lenguaje es desplazado por la lógica. El lenguaje que pretende comprenderse desde él mismo olvida, sin duda, la posibilidad de su demostración y las reglas de tal demostración. Olvida su fenomenología así como su crítica. La lógica (apofántica) abraza más bien, según reconoce Husserl, *una* posibilidad del lenguaje. La lógica tiene su posibilidad en la *gramática* del lenguaje; un lenguaje que pretende llevarse a sí mismo al lenguaje desde él mismo, tiene que hacer callar necesariamente a la gramática. Su única posibilidad la tiene en la onomatopeya y, precisamente, en la etimología. Que el lenguaje es algo primero y, en cuanto primero, circular, lo puede mostrar Heidegger sólo mediante el hilo conductor de la etimología de expresiones como "sonar", "oír", "ocurrir", etcétera. Al lenguaje pertenece más bien lo diverso de él, que ha de representarse según las *reglas de la gramática*. El lenguaje es la dialéctica del yo-pienso y del pre-asimiento.

5.1 Con respecto a la determinación del objeto el horizonte lingüístico permanece en el trasfondo. Al lenguaje pertenece lo objetivo-prelingüístico que, sin embargo, sale al encuentro sólo *en el horizonte de lo lingüístico*, de tal manera que este horizonte permanece anónimo en su carácter directo. Hemos visto que la determinación que hace Husserl de este momento del lenguaje es contradictoria: lo objetivo-prelingüístico sale al encuentro en el horizonte del lenguaje; por otro lado, lo lingüístico es posterior a lo objetivo. El lenguaje deviene lenguaje de comunicación.

Esta contradicción se funda en la contradicción de la *determinación* husserliana del tiempo. En oposición al idealismo la subjetividad misma es temporal según Husserl; es decir, la condición de posibilidad de la protención no es la presencia que se desvanece sino, a la inversa, la protención es condición de posibilidad de la presencia que se desvanece.[11] El hilo conductor de cualquiera descripción fenomenológica es justo el *pre-asimiento*. Los términos "pre-saber", "pre-conocencia", "induc-

[11] Cf. L. Landgrebe, "Husserls Abschied vom Cartesianismus", en *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, 2. Anfl. Gütersloh 1967, pp. 200 ss.

ción" son sólo otras expresiones para el "pre-asimiento" — todas estas expresiones designan aspectos del horizonte único que dirige ya toda experiencia (y especialmente también toda descripción) (cf. pp. 32 ss.). Citemos algunos pasajes de *Experiencia y juicio* para comprobación de esta tesis:

> ...es indudable, pues, que no existe una experiencia en el sentido simple-primario de una experiencia de cosa, que, al captar por primera vez esa cosa y conocerla, no "sepa" ya sobre ella más de lo que ahí llega a conocerse. Toda experiencia, sin importar qué es lo que ella experimente en sentido estricto, en cuanto aparece ante la vista la cosa misma, tiene *eo ipso* necesariamente un saber y un con-saber [*Mitwissen*] respecto precisamente de ese objeto, es decir, de lo que es peculiar a él y que todavía no ha aparecido ante su vista. En cuanto a su contenido, este pre-saber es indeterminado o imperfectamente determinado, pero nunca está del todo vacío y, si no tuviera alguna validez, la experiencia no sería sencillamente experiencia de una y esta cosa. Toda experiencia tiene su *horizonte experiencial*... (pp. 32-33);... "horizonte" significa aquí la *inducción* que pertenece esencialmente a toda experiencia y es inseparable de ella en toda experiencia misma (p. 34).

Husserl habla también de una "inducción o anticipación originaria" (*ibid.*).

La condición de posibilidad de la anticipación, de la inducción, y *con ello* de toda conciencia, es la *temporalidad* y, específicamente, la *protención.*

> Toda vivencia, toda conciencia se halla sometida a la ley primigenia del fluir. Experimenta una continuidad de alteraciones, que no pueden ser indiferentes a su intencionalidad y que, en consecuencia, se deben mostrar en su correlato intencional. *Toda vivencia concreta es una unidad en el devenir y se constituye como objeto en la conciencia interna en la forma de la temporalidad* (p. 279).

De toda experiencia pasada surge un pre-señalamiento para experiencias ulteriores. Mas, ¿cuál es la condición de posibilidad para que surjan pre-señalamientos a partir de una experiencia? Si la protención ha de ser condición de posibilidad de toda descripción, entonces de la experiencia pasada no surge un pre-señalamiento, porque ella se determina según la medida del pasado. Que a partir de toda experiencia surjan pre-señala-

mientos, se funda más bien en que cada presentación que se desvanece en virtud de su *horizonte.* Pues el horizonte sólo es actual en lo consciente particular, esto es, se *presenta* de modo necesario. Pero el horizonte puede actualizarse *como protención* sólo en cuanto presentación que se desvanece. El pre-señalamiento, que surge de una experiencia pasada, es el indicio que también ya ha hecho posible precisamente esta experiencia pasada. Sin embargo, Husserl olvida su propio punto de arranque, en cuanto que la protención tiene a su vez su medida en el pasado.

5.2 La contradicción de la idea que tiene Husserl acerca de la protención repercute especialmente en su estructuración de la lógica. Igual que el positivismo lógico, también Husserl pregunta por las *proposiciones elementales* — en su terminología, por los "juicios inmediatos últimos" (p. 25). Sólo puede hablarse con sentido acerca de "proposiciones elementales", si remiten a algo diverso, ello mismo no-lingüístico, justamente a "individuos como últimos objetos-sobre-los-cuales", a "sustratos últimos" (*ibid.*). Estos "últimos objetos-sobre-los-cuales" estarían faltos entonces de un pre-señalamiento. Éste se podría ir formando en el curso de la experiencia —partiendo del dato individual— únicamente como hábito, que se funda en la asociación: la frecuente yuxtaposición de datos evoca, al ocurrir uno, el recuerdo del otro.

Por el otro lado, Husserl destaca que "toda experiencia" tiene su "horizonte experiencial" (p. 33), entonces evidentemente lo tiene también el "darse por sí mismo de los objetos individuales" (p. 29). De inmediato se produce una contradicción, si los objetos individuales han de ser sustratos últimos; pues éstos sólo son concebibles faltos de todo pre-señalamiento, mientras que "toda experiencia" ha de tener "su horizonte experiencial". Los análisis de los §§ 5 a 8 de la Introducción se desplazan, por lo tanto, en forma insensible del intento de designar un sustrato último a la determinación del horizonte, que pre-existe ya antes de toda experiencia. Husserl concibe este horizonte como *horizonte del mundo.* Así, por un lado escribe:

> Así, la experiencia en su sentido primario y más preciso se define como referencia directa a lo individual (p. 28).

Por el otro, destaca en cambio:

> Jamás se lleva a cabo una operación conocitiva en objetos individuales de la experiencia de manera tal, como si esos

estuviesen pre-dados por primera vez como sustratos aún totalmente indeterminados... Toda experiencia tiene su *horizonte experiencial*... (pp. 32, 33).

5.3 La búsqueda de una "proposición elemental" es vana, debido a que la determinación de una proposición elemental conduce necesariamente a una contradicción. La expresión: "Eso-ahí es un gato" —donde "eso-ahí" significa un gesto o una indicación con la mano o incluso se puede sustituir por un nombre como "Bruno"— no es una proposición elemental; ciertamente, la condición de su posibilidad es un *esquema elemental,* una forma de juicio elemental como modo del yo-pienso. El trascendentalismo kantiano presupone un *formalismo,* el formalismo de las formas del juicio, al mostrar su verdad. Según Kant, la evidencia es la certeza del yo-pienso. El formalismo se basa, según él, en *operaciones esquemáticas* como modos del *yo-pienso;* remite a *la certeza del yo-pienso.*

En cambio, Husserl querría eludir *descriptivamente* el formalismo. Se comprende ahora por qué Husserl habla *primariamente* de *evidencia* y no de certeza. *Evidencia* es "*estar dado por sí mismo,* el modo y manera como un objeto puede caracterizarse conscientemente en su estar dado como 'por sí mismo ahí', 'corporalmente ahí...' " (p. 20); esto significa; la cosa se presenta a la vista *adecuada* o *inadecuadamente.* Cierto que entonces la evidencia le pertenece ya también a un juicio, en cuanto se enuncia o no un concepto acerca de un objeto (un predicado acerca de un sujeto), sea correcta o incorrectamente. La evidencia del juicio, sin embargo, remite en nombre de la evidencia a la evidencia objetiva.

> El concepto de objeto como algo en general, como sustrato posible de juicio, y en el vacío formal en que se usa en la lógica formal, no basta, pues, para permitirnos ya estudiar en él lo que llamamos evidencia objetiva en oposición a evidencia judicativa (p. 26).

Resulta obvio ahora resolver mediante los conceptos de evidencia adecuada e inadecuada la contradicción entre los últimos sustratos judicativos y la pre-indicación [*Voranzeige*]. Un último sustrato judicativo estaría dado sólo inadecuadamente y, por ende, se referiría en cuanto inadecuado a lo otro. Pero Husserl pregunta por los *últimos* sustratos judicativos, y éstos *también* están sólo en las referencias. La contradicción se resolvería, en

primer término, si la inadecuación misma fuese un momento de la pre-indicación — o del esquema. Husserl, sin embargo, querría preguntar por la evidencia *dejando de lado* la forma y el esquema, según muestra su discusión con el formalismo.

Husserl formula contra el formalismo en la lógica la siguiente objeción:

> Así pues, por más que en la lógica formal los "términos" se conciban formalizados en los juicios —los "*S*" y los "*p*"—, sin duda, tiene su límite la permutabilidad del algo que se puede insertar en esos lugares vacíos y que, si los juicios se estudian puramente respecto a su forma, puede ser concebido al arbitrio de cada quien cuanto a su contenido. Después de todo, no es tan libremente arbitrario lo que se puede insertar aquí, sino que se presupone, aunque nunca de manera explícita, que este algo insertado es precisamente algo-que-es, que se integra en la unidad de la experiencia o, correlativamente, en la unidad del mundo en cuanto totalidad de lo experimentable en general... (p. 41).

Evidentemente, la forma judicativa se refiere al *mundo*. Pero el mundo significa en el mismo contexto algo *doble*, que se contradice: el mundo es, en primer lugar, un *contexto referencial;* toda experiencia presupone ya el horizonte del mundo.

> Por consiguiente, todo aquello que por libre arbitrio puede convertirse en sustrato, en objeto de operación judicativa, presenta, sin embargo, una homogeneidad, [*Zusammengehörigkeit*], una estructura común, sobre cuya base —y sólo sobre ella— es posible en general juzgar con algún sentido (pp. 41-42).

En este sentido, la lógica es "lógica del mundo" (p. 42). Pero cuando Husserl escribe: "Con ello se le ha puesto un límite a la libre variabilidad de los núcleos..." (p. 42), ya es entendido secretamente el mundo, en *segundo lugar,* como "totalidad de lo experimentable en general" (*ibid.*). El mundo como contexto referencial y el mundo como "totalidad de lo experimentable en general" son contradictorios.

La relación de la forma judicativa con el mundo en cuanto "totalidad de lo experimentable en general" se determina con mayor exactitud como una interpretación secundaria de la forma del juicio, en el sentido de que al predicado se le asigna unívocamente una propiedad y al sujeto, un individuo.[12] La varia-

[12] Cf. H. Hermes *Einführung in die mathematische Logik.* Stuttgart, 1963.

bilidad de los "núcleos" de lo-que-es resulta entonces el conjunto de las cosas, que son determinadas mediante una propiedad. Contra este formalismo se puede objetar justificadamente, que aquí se habla sólo de cosas *en el plano del formalismo*; lo que está en cuestión es sólo un isomorfismo de sujeto-predicado y cosa-propiedad. Ante la vista no se halla entonces precisamente lo que es *en realidad* y su referencia. El mundo como *"totalidad de lo experimentable en general"* hace callar al mundo como *contexto referencial. En este sentido* tiene razón la fenomenología frente al formulismo.

A la variabilidad de lo-que-es se le ha impuesto un límite con respecto a la forma, en cuanto que lo-que-es ya se encuentra ligado dentro de un *contexto experiencial*, en cuanto que a lo que es le corresponde "una estructura común". Pero, según *Husserl*, la estructura ha de existir *antes* de la forma del lenguaje, de la forma del juicio. ¿Cómo puede mostrarse, empero, una estructura *antes* de toda forma del lenguaje en general? La fenomenología sólo repite el error del formalismo: el mundo es "totalidad de lo experimentable en general"; deja al mundo en cuanto referencia fuera de sí mismo. Mientras el formalismo reconoce la *referencia como una forma judicativa, como esquema*, aunque olvidándose del *mundo* como referencia, la fenomenología trascendental concibe al *mundo como referencia*, pero no reconoce el carácter fundamental *formal* precisamente de la referencia. La forma judicativa es, en efecto, una *función del yo-pienso* que, conforme al esquema, no está referida a lo-que-es en general, al "mundo en cuanto totalidad de lo experimentable en general", sino sólo a lo-que-es en cuanto está referido al yo-pienso en vista de su determinación. En consecuencia, el horizonte mundano es, por un lado, aquello que hace aparecer; por el otro, está referido necesariamente al yo-pienso.

5.4 Se mostró que la contradicción de la concepción husserliana del tiempo es a la vez la contradicción de su teoría de la enunciación. Determinamos más de cerca la relación entre temporalidad y forma judicativa.

5.4.1 Según Husserl, el predicado *en cuanto tal* es universal. Si la tradición metafísica distinguía entre un juicio universal y un juicio particular, esta distinción concernía a *la relación* entre predicado y sujeto, y lo hacía de acuerdo con su extensión. El juicio universal, por ejemplo el juicio: "todos los cerdos son mamíferos", significa únicamente *la relación* del concepto inferior (en nuestro ejemplo: el de "cerdo") con el concepto superior

(en nuestro ejemplo: con el de "mamífero") y precisamente de acuerdo con su extensión, con su *cantidad*; además, los conceptos se hallan en una *relación categórica* (como en nuestro ejemplo) o en una *relación hipotética.* El predicado se puede *afirmar* del sujeto (como en nuestro ejemplo) o en una *relación hipotética.* El predicado se puede *afirmar* del sujeto (como en nuestro ejemplo) o *negársele;* el juicio en cuestión está determinado, por lo tanto, de acuerdo con su *cualidad.* El sentido de la cantidad no se representa mediante cuantificadores, debido a que la forma judicativa designa una regla *gramatical,* según la cual el predicado se determina con relación al sujeto en el *árbol* de los conceptos. De la regla gramatical debe distinguirse la regla lógica; los cuantificadores son reglas lógicas. [13]

El término de "*validez*", usual desde Kant y adoptado también por Husserl, designa únicamente la *aceptabilidad* de un juicio de forma determinada, en consideración al fenómeno. La validez de un juicio presupone ya la forma judicativa y el canon finito de una posible determinación del juicio. En cada caso la forma judicativa se puede utilizar en consideración al fenómeno gracias al esquema correspondiente. La determinación del *esquema* es la *temporalidad.* Pero, si el yo-pienso mismo ya es temporal, entonces la forma judicativa *en cuanto tal* ya es esquema, es decir, es aquella regla conforme a la cual se generan los conceptos en un *árbol. Debe distinguirse, por lo tanto, entre la validez y la temporalidad del esquema.* Según Husserl, la forma de predicado recibe su determinación a través de la omnitemporalidad. La *omnitemporalidad* significa obviamente, según *Husserl,* dos cosas:

1. Una forma judicativa puede ser realizada en cuanto tal *en todo tiempo por cualquiera* — así como también por ejemplo, $2 + 2 = 4$ puede ser realizado en todo momento por cualquiera. Es indiferente si realizan esta adición de números el señor López o la señora Pérez; es indiferente si la construcción se efectúa ahora o más tarde. Por otro lado, la forma judicativa es un *esquema de acción,* o sea, realización, pero lo es de tal manera, que en ella la persona ha llegado a ser indiferente.

El esquema es una *generación* del concepto atendiendo al fenómeno. Una generación puede ser sólo temporal y a la vez darse en todo tiempo, si la *protención* es el hilo conductor de la generación. Pues la predicación se realiza en vista del *fenó-*

13 Cf. como introducción a los cuantificadores, P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics,* p. 21.

meno, esto es, en vista del objeto, en vista de algo ya *presente*; lo que hace aparecer, la protención, permanece *mudo* en la determinación; lo que *prevalece* es la presentación; por tanto, en la medida en que la protención dirige ya la predicación, es ella una *realización en cuanto acto generador* y en la medida en que *permanece muda*, el inicio de la generación es *arbitrario*; es decir, la generación se puede realizar en todo tiempo.

2) La forma judicativa es omnitemporal, en cuanto que se la puede realizar en todo *tiempo*. La "omnitemporalidad" es *"un modo de la temporalidad"* (p. 287). Husserl, sin embargo, hipostasia la presentación; la protención es olvidada en cuanto determinación del esquema, el lenguaje enmudece; la forma judicativa deviene "supratemporal", se convierte en "irrealidad" (*ibid.*). La omnitemporalidad significa, según Husserl, "supratemporalidad" (*ibid.*). [14]

5.4.2 Husserl escribe:

> Debemos tener en cuenta que esta omnitemporalidad (= omnitemporalidad de la objetividad del entendimiento) no encierra en sí sin más una omnitemporalidad de *validez* (p. 287).

El enunciado de que el ferrocarril es el medio de comunicación más rápido, no es verdadero hoy, pero antes sí fue verdadero — con lo cual el tiempo pertenece ya a la determinación del juicio. De este tiempo, el *tiempo en cuanto indicador*, se debe distinguir, según Husserl, el tiempo como *repetibilidad omnitemporal, la temporalidad del esquema*: la determinación del (aquí-)ahora como ahora pasajero es, justamente, la retención de la retención; la retención de la retención garantiza la *posición* del concepto en el *árbol*. De la posición-ahora se distingue la temporalidad de la generación, en cuanto que hace posibles en primer término las posiciones en el *árbol*. Husserl, sin embargo, hace que la temporalidad del esquema y el tiempo como indicador aparezcan de dos maneras: del mundo como referencia se distingue el mundo como realidad (más exactamente: como "totalidad de lo experimentable en general"):

[14] Por su forma el juicio es omnitemporal; esto significa:
1. la forma: $x \varepsilon p$ ($x \varepsilon' p$) es omnitemporal *como esquema* para los contenidos posibles, es decir, es realizable en todo tiempo, (cf. pp. 284 s.);
2. que "$x \varepsilon p$" ("$x \varepsilon' p$") es verdadero o bien falso (=omnitemporal) (el *estado de cosas* es omnitemporal).

> El mundo... es el universo de las realidades, entre las cuales contamos todos aquellos objetos que se han individualizado en la espacio-temporalidad como forma del mundo mediante una localización espacio-temporal. Las objetividades irreales tienen un presentarse [*Auftreten*] espacio-temporal en el mundo, pero se pueden presentar en muchos sitios espacio-temporales simultáneamente y, sin embargo, son en número idénticas como las mismas (p. 286).

El mundo como "universo de realidades" (como espacio-temporalidad) está separado del mundo de la irrealidad (como omnitemporalidad).

6. El título *Experiencia y juicio* designa una *gradación*, a saber, la de la experiencia pre-predicativa (Primera Parte) y del pensamiento predicativo (Segunda Parte). Esta gradación ya se explicó arriba. Vimos además que esta diferencia es una diferencia del tiempo, a saber, la del espacio-tiempo, de la realidad, y de la omnitemporalidad, de la irrealidad del poder-pensar y de sus productos.

Distinguimos, además, entre la *validez* y la *temporalidad del esquema*; y esta diferencia se determinó como la de la *posición temporal* y de la *sucesión temporal* (la protención como prevalecimiento de la presentación y de la protención); Husserl trastroca esta diferencia: según él, el espacio-tiempo que ocurre en el juicio (como indicador) está separado de la omnitemporalidad del poder-pensar y de sus productos. Pero ahora comprendemos por qué a las dos partes mencionadas de *Experiencia y juicio* le sigue una *Tercera* Parte, a saber, "La constitución de las objetividades generales..." (pp. 349 ss.). Husserl indica aun en el encabezado de esta parte una tarea ulterior; "...y las formas del juzgar-en-general" (*ibid.*).

Conceptos como "mesa" y "verde" sólo se pueden formar en vista de y mediante la experiencia. Son "generalidades empíricas" (Capítulo I de la Tercera Parte, pp. 352 ss.). El esquema, la forma judicativa, sin embargo, ya se presupone con respecto a cualquier comprobación *empírica*. Según Husserl, las formas tienen el *modo del "en-general"*. En *Experiencia y juicio* se investigan dos "modificaciones del en-general": el juicio particular y el juicio universal. Una reseña crítica sobre el análisis husserliano no puede ser hecha aquí. El Capítulo III de la Tercera Parte trata de "Los juicios en el modo del en-general" (pp. 403 ss.).

Husserl distingue de las "generalidades puras" respecto de las "generalidades empíricas" y las "modificaciones-en-general". Consideremos estas proposiciones de ejemplo: "todos los hombres son seres vivos" y "todos los cerdos son mamíferos". De acuerdo con su forma (de acuerdo con su "modo en-general") no se distinguen. En ambos juicios se enuncia un concepto predicado acerca de un concepto sujeto. Sin embargo, los conceptos: "cosa", "ser vivo", "hombre" son excepcionales. Por un lado, son conceptos y pueden operar, en consecuencia, como predicados (o sujetos) en un juicio; por el otro lado, el concepto "ser vivo" se distingue del concepto "cosa" (y el concepto "hombre", de los conceptos "ser vivo" y "cosa") en que "ser vivo" (y "hombre") es predicado o sujeto únicamente en forma *análoga* a como lo es "cosa". Si se dice, por ejemplo: "la piedra sonríe", el juicio ha sido formado correctamente desde el punto de vista sintáctico; que, pese a ello, no se lo reconozca semánticamente, estriba, de acuerdo con la tradición metafísica, en que los conceptos no sólo se generan como conceptos superiores e inferiores en un *árbol,* sino a que, además, pueden modificarse por *analogía.* Así, por ejemplo, el concepto "piedra" se subordina al concepto "cosa". El concepto "hombre", en cambio, no está simplemente subordinado al concepto "cosa". Es predicado o, en su caso, sujeto, más bien sólo de manera *análoga* a como lo es el concepto "cosa" y el concepto "piedra". Así, se puede enunciar acerca del hombre algo que no es enunciable de la cosa y de la piedra.

La modificación análoga del concepto sujeto o del concepto predicado significa dos cosas:

1) El *Arbor porphyriana* se caracteriza, según la tradición metafísica, frente a otros árboles de conceptos en que sólo *en su horizonte* se pueden formar árboles conceptuales. Husserl adopta este punto de vista: frente a los conceptos empíricos, los conceptos puros se caracterizan porque su

> formación no depende, pues, de la contingencia del miembro inicial fácticamente dado y de su horizonte empírico y por que más bien — no abarcan una extensión abierta no sólo, por así decir, *a posteriori,* sino precisamente por anticipado: *a priori.* Este abarcar por anticipado significa que deben estar en situación de *prescribir reglas a todas las particularidades empíricas* (p. 374).

2) Los conceptos no se generan sólo como *géneros* y *especies* en un *árbol*; más bien sólo se pueden descubrir en el horizonte de aquellos conceptos que se relacionan entre sí como *materia* y *forma*. Así, el *Arbor porphyriana* consta de *niveles de materia y forma*. También este aspecto lo adopta Husserl, aun cuando con una modificación de las determinaciones de materia y forma: los conceptos puros están *ordenados por regiones* (cf. pp. 393 ss.). Los conceptos puros expresan la *esencia general*, la que a su vez es *contemplada* de manera pre-lingüística. La teoría husserliana de la esencia no será aquí desarrollada.[15] (El Capítulo II de la Tercera Parte trata de "La obtención de las generalidades puras por el método de la contemplación de la esencia") (pp. 373 ss.).

Aquí sólo se señalará una transformación moderna de la gradación regional, que Husserl también ha adoptado. La ordenación regional tiene dos momentos esenciales: uno *genético* y uno *analítico-lingüístico*.

2.1) En primer lugar y casi siempre vivimos orientados directamente hacia el mundo. La cosa no es algo independiente de la conciencia; lo cósico [*das Dingliche*] más bien designa un modo excepcional de la conciencia, a saber, el *carácter directo* [*Geradehin*]. La cosa es una *cosificación* de la conciencia. Los niveles superiores surgen *genéticamente* a partir de los inferiores y lo hacen porque la conciencia, en cuanto participación en lo otro, se hace consciente por niveles.

2.2) Según Wittgenstein, la generación de conceptos en un *árbol* es un *juego verbal*. Los juegos verbales se ordenan, en virtud de su *semejanza*, para formar *familias de juegos verbales*. La analogía se convierte en un *principio metódico*. ¿Cómo puede ser la analogía un principio metódico? Los juegos verbales pueden perder su seguridad semántica por variación de su modelo lingüístico sintáctico. Mas perder su seguridad significa *negación*. Husserl escribe:

> Toda experiencia remite a la posibilidad y a partir del yo, a una re-posibilidad [*Ver-möglichkeit*], no solamente de explicar paso a paso la cosa, lo dado en la primera visión, de acuerdo con lo que realmente está dado por sí mismo, sino también de obtener mediante la experiencia cada vez más determinaciones de la misma cosa (p. 33).

[15] Cf. L. Eley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1962.

Lo que hace posible el contexto referencial de la experiencia es el *horizonte mundano*. Y si se reconoce que éste es protención y, por consiguiente, regla del lenguaje, entonces el contexto de la experiencia es un juego verbal. El juego verbal es una re-posibilidad, que en cuanto tal permite otras posibilidades, y esto en dos respectos:

2.2.1) Acerca de esta cosa se enuncian propiedades mediante elección de determinaciones a partir de los campos de la sensibilidad; por ejemplo, esa cosa ahí es roja, no verde; dulce, no amarga. Lo determinado en cada caso se determina por exclusión, por no-ser, de tal modo que cualesquiera posibilidades de combinación en cuanto otra y otra no estén asentadas en el asentar. En la elección la determinación se produce ya en el horizonte de la cosa, es decir, en el horizonte de la esquematización, que se realiza en el marco de los campos de la sensibilidad.

2.2.2) La atribución de propiedades es a la vez una aquiescencia — el negar es, en cuanto aquiescencia, *afirmativo*; permanece algo otro y otro; permanece la *apariencia* de lo presente. La apariencia desafía a la crítica. Nuestro juego verbal pierde seguridad debido a la negación de la negación tomada afirmativamente como lo otro de lo otro. El momento analítico-lingüístico se une con el genético expeculativo. Husserl se esforzó por reunir la clasificación regional y la génesis trascendental. Pero, la región no puede —como cree Husserl al adherirse a la tradición metafísica— ser la *esencia*, puesto que la esencia es una objetividad pre-lingüística y en cuanto tal es *contemplada* como irrealidad omnitemporal. La región es, más bien, el horizonte en que se generan los conceptos: la *clasificación* regional es la crítica de cada región, de tal manera que el mundo no se petrifique en un "universo de realidades"; ciertamente, la crítica de la región es sólo la modificación de la región originaria en otra región. *La apariencia de la apariencia se hace perenne.*

La determinación teórica presupone la praxis. En su última obra Husserl se esforzó por lograr precisamente la unidad de la razón teórica con la práctica — sin embargo, sus reflexiones se quedaron fragmentarias.

7. El subtítulo del trabajo que tenemos ante nosotros dice: "Investigaciones sobre la genealogía de la lógica." Con respecto a la lógica, génesis y genealogía significan tres cosas:

1) La lógica formal, llamada también logística, es, según Lorenzen, la doctrina de la inferencia.[16] Lorenzen mostró, precisamente con respecto a la lógica formal, que a la doctrina de la inferencia debe anteceder una *propedéutica* como doctrina del concepto y del juicio.[17] La propedéutica es genealogía de la lógica y lo es en el sentido de que las estructuras de la lógica se construyen *a primis fundamentis*. También *Experiencia y juicio* es en este sentido una genealogía de la lógica. Así, Husserl no distingue, por ejemplo, tres *clases* de conceptos; más bien los conceptos mencionados se desprenden de una *génesis*, precisamente de la construcción constitutiva de la lógica.

Tanto según Husserl como según Lorenzen, la lógica tiene su inicio en la *predicación*. Según Lorenzen, los predicados son introducidos mediante el ejemplo y el contraejemplo. Pero esto sólo resulta posible en la medida en que el predicado sea una unidad de la *especie*. Y precisamente esto es lo que expuso Husserl: "Lo uno [del predicado]... se da en la pluralidad" (p. 358). Pero, ¿cómo se da lo uno en la pluralidad? Evidentemente, lo uno se determina mediante el ejemplo y el contraejemplo, según expuso Lorenzen. Pero entonces lo uno es una *unidad negativa* — lo que no reconocen ni Husserl ni Lorenzen. Husserl concibe lo uno *afirmativamente* como una "*objetividad de nueva especie*, como una objetividad del entendimiento" (p. 358), y abandona los senderos de la lógica y la pone en manos de una descripción psicológico-fenomenológica.

De acuerdo con Kant, Husserl y Lorenzen, el predicado es una forma sintáctica que en cuanto tal es un *acto*. Según Kant, es condición de un acto tal que sea un acto esquemático y que como tal se realice en vista del fenómeno. Pero no sólo debe mostrarse que las formas judicativas pueden referirse al fenómeno en virtud de los esquemas, sino también a la inversa, que sólo el mundo *en cuanto fenómeno* puede ser esquematizado. No sólo se trata de mostrar el momento del *acto*, sino también el aspecto lingüístico del acto como acto del lenguaje.

Según Husserl, la predicación remite a la experiencia pre-predicativa; la predicación es justamente *acto*. Desde luego, la predicación no realiza una vez más lo que ya acontece en la experiencia pre-predicativa. La predicación sería en tal caso superflua. Pero en la predicación el predicado *uno* sólo puede estar

[16] Cf. P. Lorenzen, *Formale Logik*, 3. durchgesehene und erweiterte Aufl., Berlin 1967, pp. 4 ss.
[17] W. Kamlah y P. Lorenzen, *Logische Propädeutik*.

dado en la pluralidad, si ya se le *puede atribuir* a la pluralidad. Lo uno ya debe haberse *explicado* en vista de la pluralidad como lo uno de la pluralidad, si es que la predicación es posible.

La síntesis explicativa ya es, por su parte, una *unidad pasiva,* que se realiza en el horizonte de los campos de la sensibilidad, de la unidad temporal inmanente. A la síntesis explicativa precede la *síntesis pasiva.* Para la estructuración de la lógica es significativo que no percibimos el campo sensorial en cuanto tal, sino que el percibir es más bien ya un *aprehender.* Así, por ejemplo, lo rojo se aprehende ya como lo que aparece en este objeto. En una orientación originaria semejante, el fenómeno, o sea, tanto la pasividad como la actividad, está en una unidad pasiva. Husserl determina esta unidad como: "el mantener-todavía-asido como pasividad en la actividad del aprehender" (p. 114).

Comprendemos ahora en qué medida la construcción genética de la lógica tiene su inicio en el campo de los pre-datos pasivos (Capítulo I de la Primera Parte, p. 77). El campo hace posible el *segundo* paso: la "Aprehensión simple y explicación" (Capítulo II de la Primera Parte, pp. 111 ss.).

A continuación serán expuestos sólo algunos momentos de la construcción genética. Hasta aquí sólo hemos introducido el juicio que por su forma es *categórico.* Pero los juicios se pueden vincular unos con otros y precisamente de acuerdo con la *forma: "si... entonces...".* No debe confundirse la forma: "si... entonces" con una conexión de la *lógica enunciativa,* a saber, con la subyunción; el esquema "si... entonces..." es un *esquema lingüístico.* Según Husserl, la categoría de relación remite a la *conciencia pasiva del horizonte.* El *horizonte interno* remite al *horizonte externo.* El *tercer* paso en la construcción de la lógica es "la aprehensión de la relación..." (Capítulo III de la Primera Parte, pp. 163 ss.). En el plano de la predicación se constituye el predicado de un solo elemento (pp. 226 ss.) así como el predicado de varios elementos, el juzgar relacionante (pp. 245 ss.).

La *categoría de la relación* es introducida en Husserl de manera diferente a como lo hace Kant. Llama la atención que Husserl se oriente por la sintaxis del lenguaje (cf. por ejemplo el § 53: "El juzgar sobre la base de la contemplación relacionante. Adjetividad absoluta y relativa", pp. 245 ss.), si bien concibe la posibilidad sintáctica de la conexión como objetividad del entendimiento, que en cuanto tal, desde luego, no es lingüística. Precisamente aquí sería necesario un análisis más detallado.

Husserl no concibe la *modalidad* —como Kant— como "el valor de la cópula con relación al pensar en general" (B 100, A 74). Más bien la modalidad es una *modalización del horizonte de la pregunta*. Así, por lo pronto y casi siempre, el mundo es para nosotros un mundo incuestionable, cierto. Husserl habla de una certeza de creencia, o bien de una certeza de ser. "La modalización se encuentra ... en oposición a la certeza de creencia, o bien a la certeza de ser" (p. 108).

> Se deben distinguir básica y esencialmente las *modalidades resultantes de conflicto* y las *modalidades de la particularización abierta*. Ambas juntas constituyen un determinado concepto de la modalidad de creencia o, a su vez, de la modalidad del ser (*ibid.*). [18]

La modalidad del juicio tiene, por consiguiente, su origen genético en la *negatividad del horizonte del mundo*. Ya mostramos arriba que precisamente la negatividad del horizonte del mundo funda la re-posibilidad [*Ver-möglichkeit*] del yo-pienso. La modalidad es, por consiguiente, *bilateral*; es *objetiva* (en cuanto modalización de la certeza de ser) y a la vez *subjetiva* (en cuanto modalización de la certeza de creencia).

También la modalidad tiene su origen en la esfera pre-predicativa (pp. 90 ss.). De ahí que la predicación se pueda *modalizar* (cf. el Capítulo I de la Segunda Parte: "La estructura general de la predicación y la génesis de las principales formas categoriales", pp. 217 ss., y el Capítulo III de la Segunda Parte, pp. 299 ss.). Yo deseo recoger aquí sólo las determinaciones "real — posible". Lo *real* es, en *primer* término aquello que es posible. Presupone la posibilidad como su *campo de acción*; "real" significa: es el caso en el campo de acción de las posibilidades. En este sentido "real" es una *predicación de segundo nivel.* Husserl habla de una "predicación existencial", pero ésta es una predicación de segundo nivel (pp. 324 ss.).

Pero, en *segundo* término, *'real'* puede significar también lo opuesto a lo ficticio, a lo imaginado. Así, se dice: Hänsel y Gretel no son reales, sino sólo imaginados, son figuras de un cuento de hadas. Husserl habla de una "predicación de la realidad", pero también ésta es una predicación de segundo nivel. *"En el enfoque natural no existe por lo pronto* (antes de la reflexión) *ningún predicado 'real', ningún género 'realidad'."* (p. 329.)

[18] No discutiremos aquí otra posibilidad de diferenciación (cf. pp. 108 ss.).

Una vez introducida la predicación se puede descubrir un *nuevo* nivel de operaciones. Del pensamiento predicativo surgen "objetividades categoriales". Las objetividades categoriales son los *estados de cosas* y los *conjuntos* (cf. el Capítulo II de la Segunda Parte, pp. 261 ss.) En primer lugar expliquemos positivamente cómo se han de introducir el *estado de cosas* y el *conjunto* en una construcción genética de la lógica.[19]

Según Husserl, *estado de cosas* tiene la forma lingüística:

> Esto, que [*dass*] *S* es *p* . . . — o, en nuestro modo de escribirlo: Esto, que *x* es (o no es) *p* . . . Husserl continúa: Para semejante tipo de enlace todas las lenguas disponen de demostrativos, de "términos señaladores" [*Zeigwörter*] que luego no sirven para señalar de manera directa los objetos presentes, sino para remitir a un lugar anterior en el contexto del discurso y, correlativamente, en el nexo judicativo que otorga significado al discurso p. 262).

El estado de cosas surge de una reflexión *de segundo nivel.* Condición de posibilidad de la reflexión es la *iteración del tiempo.* La cita anterior es una continuación del siguiente texto:

> . . . ya que cada paso judicativo semejante constituye una operación de sentido conclusa en sí, *es posible seguir construyendo sobre esta operación misma.* Así como se desvanece, pero sigue conservándose en la retención, puede ser continuada mediante un enlace, lo cual se expresa, por ejemplo, en forma lingüística: "Esto, que *S es p* . . ." (pp. 261-262).

Se ha de introducir aquí el "estado de cosas" como lo exige la construcción de la lógica. "Esto, que *x* es (o no es) *p* . . ." se complementa con un valor de verdad — con lo verdadero o lo falso. Lo verdadero o lo falso son predicados de *segundo nivel.* Desde luego, sólo se puede juzgar un determinado contenido judicativo, esto es, decidir si es verdadero o falso. Pero esto ya presupone que a la forma judicativa se le puede atribuir un valor de verdad. Si es válida la regla de que el valor de lo verdadero (o de lo falso) se enuncia de un juicio J_1, precisamente si se enuncia de un juicio J_2 el valor de verdad de lo verdadero (o de lo falso), entonces son *equivalentes* con respecto al valor de verdad. Y en virtud de la equivalencia con respecto al valor de verdad podemos formar una *abstracción,* el

19 Cf. W. Kamlah y P. Lorenzen. *Logische Propädeutik,* pp. 91 ss. y 128 ss.

estado de cosas. Éste es una abstracción, una "objetividad sintáctica", en cuanto que y sólo en cuanto que designa la invariabilidad de los enunciados acerca de enunciados, que son equivalentes con respecto al valor de verdad.

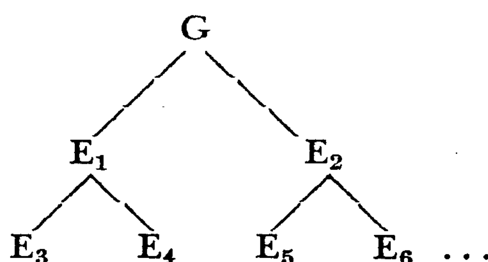
Los conceptos se pueden generar en un *árbol*, siempre que su hilo conductor, su horizonte, se cumpla en el *árbol*. Sin duda, en ciertas condiciones también puede no cumplirse una sucesión — no se forma un contexto. Esto, que los conceptos se generen en un *árbol* o también que no, es una reflexión de nivel superior, que permite comparar el *árbol* con otros *árboles* y constituir, en el caso de la equivalencia, una invariabilidad, la cual tiene ella misma su determinación en una cadena de reflexiones que, a su vez, son retenciones de retenciones.

Nos sorprende que, según Husserl, el estado de cosas ha de ser una "objetividad del entendimiento", en el sentido de que ha de ser posible "contemplarla" (p. 263) y de que ha de tener el "ser temporal de la supratemporalidad" (p. 287). Si el estado de cosas es una objetividad supratemporal, entonces la forma judicativa es ya supratemporal desde antes. En última instancia es evidente que la relación entre la forma judicativa y la conciencia pasiva del horizonte no ha sido determinada suficientemente.

Aún más clara resulta la determinación fallida de las objetividades sintácticas, si consideramos la constitución del *conjunto*. El conjunto se entiende ingenuamente como un "enlace colectivo" (p. 269).[20] "Al enlace copulativo enfrentamos el enlace colectivo . . ." (*ibid.*). Es cierto que el conjunto no está "preconstituido pasivamente", no es una totalidad captada en forma sensible, puesto que podemos reunir todo y cada cosa: un ángel, una cerveza y un piano se pueden reunir en un conjunto, según Husserl. Sin embargo, tal formación de un conjunto se orienta de manera ingenua por la actividad no-lingüística. El conjunto en el sentido de la matemática nada tiene que ver con esta reunión ingenua, pues surge de una reflexión *de segundo nivel*. La ley de formación del conjunto se asemeja a la del estado de cosas. El predicado es idénticamente uno frente a los objetos de los que se puede enunciar. El que pueda ser enunciado de varios objetos, es una reflexión *de segundo nivel*. De esta reflexión se distingue la generación originaria en el *árbol*; ésta

[20] Cf. E. Husserl, *Philosophie der Mathematik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, Den Haag 1970, pp. 14 ss.

se realiza en un *orden*. Cuando hablamos de *un* predicado que se enuncia de una pluralidad, ya hemos hecho *abstracción* del orden de los niveles en el *árbol*. Así, por ejemplo, en nuestro árbol:



$\{E_1, E_2, E_3, E_4, E_5, E_6, \ldots\}$ son los niveles del género *G*. Éste puede ser enunciado de ellos, pero también puede ser enunciado de $\{E_3, E_1, E_4, E_2, E_6, E_5, \ldots\}$ Lo constituido así es equivalente con respecto a la *extensión*; designa nuevamente una abstracción, que recibe el nombre de *conjunto*.

2) Husserl no sólo pregunta por una genealogía de la lógica en el sentido de una construcción genética de la lógica. Según él, la lógica es una *"lógica del mundo"* (p. 42). En efecto, una construcción genética de la lógica pregunta ya dentro de un determinado *horizonte del entender*, que a su vez ha de aclararse en sus orígenes.

> Cuando hablamos de los *objetos de la ciencia*, que en cuanto tal busca una verdad válida para todos, *no son los objetos de la experiencia*, como se experimentan en forma pura y son determinados en las acciones categoriales sobre la base de una experiencia pura, los que se expresan adecuadamente en las proposiciones predicativas en cuanto estructuras terminadas de esas acciones, (p. 46).

Las objetividades ideales y exactas de la lógica remiten, según Husserl, a la "experiencia... mundano-vital", *"que todavía no sabe nada de estas idealizaciones"* p. 48). *La genealogía de la lógica* es, en *segundo* término, una aclaración *trascendental del origen*. Su principal negocio es elucidar *por qué* la lógica se ha desarrollado como apofántica. Lorenzen no plantea esta cuestión. Que la lógica tuviese y pudiese tener su inicio en el juicio predicativo se funda en que el *mundo* es un "horizonte de todos los sustratos de juicio posibles" (p. 41).

Conocer, obrar, ..., todas las *cogitationes* presuponen ya el *mundo* como algo comprensible de por sí; se manifiesta así una

tercera determinación del mundo. El mundo es aquel asentamiento [*Setzung*] que no se efectúa en un acto; el mundo es, más bien, *presuposición de toda tesis* (p. 31). La vida mundana originaria es concebida por Husserl como "creencia del mundo" (*ibid.*); el mundo es, por consiguiente, en *cuarto* lugar, "un terreno de creencia de ser, universal y pasiva" (p. 31). Y esto quiere decir:

> ... previo a toda moción conocitiva se encuentra ya el objeto del conocimiento como *dynamis* que habrá de convertirse en *entelequia.* Esta precedencia [*Voranliegen*] significa que el objeto afecta como algo que aparece en el fondo de nuestro campo consciente, o también que se encuentra ya en primer plano, que incluso ya ha sido captado, pero que despierta apenas entonces el "interés conocitivo" frente a todos los demás intereses de la vida práctica, (p. 30).

El mundo es, en el sentido de Kant, *fenómeno.*

La filosofía trascendental kantiana todavía está hermanada con la psicología de datos. El fenómeno aún es una "confusión de sensaciones". Husserl pretende purificar la filosofía trascendental de la psicología de datos; pero todavía permanece en ella — aunque en un sentido diferente al de Kant. Si se busca en la proposición elemental el inicio de la lógica, éste remite a lo pre-predicativo, es decir, a un *dato* que se destaca del campo circundante y que nos afecta.

3) La filosofía trascendental presupone al *nominalismo.* La génesis es, según Husserl, en *tercer* lugar, la *gradación que va de la intuición al pensamiento,* conocida ya desde Aristóteles en la ontología. La ontología presupone que el concepto general existe, en cuanto esencia, *a parte rei.* Con el nominalismo reconoce Husserl que el realismo conceptual es ciertamente comprensible con respecto al concepto general, pero a la vez tal realismo ignora la posibilidad de las operaciones lógicas. Así, por ejemplo, en la lógica enunciativa, los términos "y", "o" . . . son operadores lógicos. Pero acerca de "y", "o" no puede decirse con sentido que sean *a parte rei.* Con mayor razón, estructuras lógicas como estado de cosas, conjunto, no existen *a parte rei.* Por el otro lado, tampoco son *in mente,* pues en tal caso se mezclaría la operación lógica con el acto psíquico.

La perplejidad: tanto de la cosa como de la subjetividad se debe distinguir un tercer reino, el reino de los significados. Husserl acepta el reino de los significados de manera tal que este mismo se halla constituido por la subjetividad; los signi-

ficados, por lo tanto, son modos del estar-dado, evidencias. Que el reino de los significados se debe a la *subjetividad*, se puede mostrar sólo si las evidencias lógicas remiten a las evidencias originarias de la vida experiencial precisamente de esta subjetividad.

8. Evidentemente, el juicio predicativo se caracteriza porque en él a la estructura sintáctica corresponde a la vez una estructura semántica. Pero aún está por mostrarse esta correspondencia. El que ambas estructuras se correspondan entre sí, se funda en que la estructura sintáctica en cuanto tal es *modelo de acto*, y *en cuanto modelo de acto es modelo del lenguaje*. Ahí está incluido un movimiento bilateral.

El predicar es una *actividad* lingüística y lo es como función del yo-pienso. Como *actividad* lingüística, el yo-pienso es desconocido; hay que referirlo al fenómeno, es decir, al mundo como "pre-dato pasivo". En el horizonte del tiempo el yo-pienso esquematiza al fenómeno. El mundo es un *contexto referencial*.

Pero, según Husserl, el mundo no es sólo fenómeno y, en cuanto fenómeno, contexto referencial; más bien el mundo está ya co-asentado en cada tesis; es *tesis general*. ¿Cómo se co-asienta ya el mundo en toda tesis? El mundo recibe su determinación por medio del horizonte (del mundo). El horizonte del mundo es aquello que permite la referencia; en cuanto *protención* es el hilo conductor del fenómeno, al hacerse perenne el fenómeno por medio de él. El mundo es un mundo en *devenir*. El horizonte del mundo es horizonte *lingüístico*.

¿Qué es lo que hace posible que el fenómeno sea perenne? El horizonte mundano es *límite* y lo es en dos aspectos: en cuanto fenómeno, o sea, en cuanto *apariencia*, el mundo remite a la praxis, presupuesta como *praxis lingüística*. El horizonte mundano es también, empero, el *límite entre lenguaje y acción*, entre yo-pienso y del pre-asimiento. Como límite entre lenguaje y acción, el horizonte del mundo se hace perenne como *límite de límites*.

Como actividad *lingüística*, el lenguaje se refiere a un campo pre-lingüístico, a un pre-dato pasivo y, por consiguiente, a la *asociación*. Pero ésta es asociación en un *campo lingüístico*. Bajo este supuesto se puede acoger y llevar ante todo a su verdad el proyecto de Husserl de un campo de pre-datos pasivos.

Arriba señalamos la contradicción entre el mundo como "totalidad de realidades" y el mundo como referencia, entre el último

sustrato del juicio y la indicación; esta contradicción se repite en la esfera del pre-dato pasivo. Husserl *escribe*:

> Antes de iniciarse cualquier actividad conocitiva existen ya siempre para nosotros algunos objetos pre-dados con certeza simple. Todo comienzo de la actividad conocitiva los presupone ya. Están ahí para nosotros con certeza simple, es decir, como siendo supuestamente y siendo en tal forma, como si fueran válidos para nosotros aun antes del conocimiento, y esto de diversa manera (p. 30).

Si nos ha de afectar lo que ya es válido para nosotros antes del conocimiento, éste sería de hecho superfluo; si ha de ser sólo algo que supuestamente es, entonces la afección sería sólo apariencia; si la afección es real, entonces el conocimiento es superfluo; si lo es el conocimiento, entonces la afección es sólo apariencia. Por otra parte, Husserl afirma:

> Mas a la aprehensión le precede siempre la afección, que no es un afectar de un objeto aislado e individual. Afectar significa destacarse del contorno, que siempre coexiste allí, y atraer sobre sí el interés, eventualmente el interés conocitivo (pp. 30-31).

La oposición entre afección y espontaneidad puede eliminarse, si se logra determinar en forma suficiente el "destacarse del medio en torno". Éste no puede ser un campo circundante que ya existe. Éste ha de ser más bien un *ser* que mediante su límite se *anula* como horizonte del mundo. El campo circundante ha de ser un *campo lingüístico*. Más que desarrollarlos, sólo señalaremos algunos rasgos fundamentales de un campo lingüístico semejante.

Con respecto al estado de cosas Husserl señala la función de los demostrativos y escribe:

> Para semejante tipo de enlace todas las lenguas disponen de "términos señaladores" [*Zeigwörter*], que luego no sirven para señalar de manera directa los objetos presentes, sino para remitir a un lugar anterior en el contexto del discurso . . . (p. 262).

Los términos demostrativos operan en el campo lingüístico. Mas la referencia a un pasaje anterior ya es ella misma un *resultado* del señalar directamente. En éste el lenguaje *enmudece*; el campo lingüístico remite a uno pre-lingüístico. Y tal enmudecer del lenguaje es, precisamente, la *afección*. Que en la indicación pre-lingüística enmudezca el lenguaje, se puede mostrar

de inmediato con el ejemplo de una situación de diálogo. Yo pregunto: ¿Qué es eso-ahí? y me refiero a algo señalado por mí. Si la respuesta no salta de inmediato por encima de la indicación, tendrá que decir así en *vista de la situación* en que aquí se pregunta: eso-ahí es la casa.[21] El señalar deviene lingüístico mediante el *nombrar*. Pero el nombrar es a la vez prelingüístico por ello resulta no-verdadero. Pues el nombrar toma "*eso*" como "eso-ahí", como algo que supuestamente existe, que nos afecta. La conciencia hipostatiza el "eso", ya que sólo en virtud de la hipostatización resulta visible para la afección. Pero, con la hipostatización la conciencia resulta no-verdadera. Ello se manifiesta en el señalar mismo, pues apunta más allá de lo señalado, o sea, de lo presente, aun cuando lo haga hacia el vacío; ello es posible sólo a partir de este pre-señalamiento lingüístico, que el otro, a quien pregunto, ya conoce. La afección se revela así como un destacarse del *campo circundante*. El señalar se revela como "término demostrativo". El "eso" *no es afirmativo*, como lo supone en un principio la conciencia, sino *límite*; sólo *el límite* puede mostrar y precisamente esta muestra se puede cumplir en un proceso, por ejemplo, en el darse vuelta; aparece *un* árbol — no *el* árbol; pues lo nuevo es un *caso*, así como lo es lo que transcurre al dar la vuelta — por tanto, no es válido decir: *la* casa, sino *una* casa. Los casos se suspenden en el límite. Por un lado están *junto en* [*an*] límite y son por lo tanto afirmativos; por el otro son a su vez *no-ser*, o sea, límites. El límite se continúa como *límite de límites* y lo hace del modo que sigue: lo directamente presente tiende más allá de sí mismo con la intención de un ulterior cumplimiento, de manera que sobre la base de cumplimiento de lo que se pre-señala, sigue hundiéndose hacia atrás lo originariamente pasado como retención de la retención. Se forma un *árbol* de conceptos, un *árbol* de niveles de sujeto y de predicado.

Según Husserl, las *formas funcionales* del juicio se distinguen de sus *formas nucleicas*. Las formas funcionales del juicio son el *sujeto* y el *predicado*. Las formas nucleicas son el *sustantivo* y el *adjetivo*. Tanto la forma funcional como la forma nucleica en cuanto *sustantivo* están determinadas por el árbol de los conceptos superiores e inferiores. En el *árbol* podemos comprobar que tanto el sujeto como el predicado pueden ser un *sustantivo*.

21 Cf. para lo que sigue G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg 1952: "Die sinnliche Gewissheit . . . ", pp. 79 ss. y la transición a "Die Wahrnehmung. . . ", pp. 89 ss.

Lo que un adjetivo significa se produce sobre la base de la *dialéctica* del *árbol* puesto delante. Los casos son *exteriores* al límite, son *externos;* no han sido acogidos *mediante el límite;* no son *internos.* El límite se revela ante todo como *límite,* cuando *proporciona* los casos, cuando los determina *internamente.* Con ello se altera también el modo de la manifestación: tomamos el límite *como algo verdadero,* lo *percibimos* [*nehmen wahr*]. El primer nivel de la génesis — la *síntesis pasiva* — se ha suspendido genéticamente pasando a la *síntesis explicativa*: el límite se explica en sus perspectivas, el límite se esquematiza, pero lo hace de tal manera que esta esquematización es precisamente *lingüística.*

¿Cómo determina el límite *internamente* los casos? El límite es captado como *re-posibilidad.* Pero en cuanto re-posibilidad es captado solamente *dejando fuera otras posibilidades,* es decir, dejando fuera *otros límites y los casos determinados por ellos.* El límite sirve de mediador para el caso, pero lo que media es ello mismo a su vez *inmediato,* en cuanto que al limitar deja fuera lo otro. Existe aquí un doble aspecto: El límite aparece como *nivel* subjetivo y, en consecuencia, se distingue *externamente* de los otros niveles; el árbol originario retorna, pero de tal modo que cada nivel se delimita a sí mismo frente al otro y, precisamente a través de la delimitación, se diferencia *internamente* en propiedades. El doble aspecto consiste, pues, en esto: diferenciación *interna* mediante delimitación *externa.* La diferenciación interna se manifiesta *lingüísticamente* en la sintaxis, en el predicado, que es esquema de propiedades.

¿Cómo se efectúa la diferenciación *interna?* En cuanto mediador, el límite es una *unidad* de esquematizaciones internas. Es mediador a través de la *delimitación.* Así, por ejemplo, algo es verde y, por lo tanto, no es rojo. Lo mediador (la delimitación) es en sí mismo, sin embargo, algo inmediato. Está *en* su propiedad, es un *caso*; pero el caso mismo, en cuanto diferencia del límite, es a su vez límite, de manera que, en cuanto *límite de límites* es nuevamente mediador. Así, por ejemplo, el *algo que es verde* (y, en consecuencia, no rojo) es inmediatamente dulce, pero no agrio. Una vez más se generan los conceptos conforme a un *árbol* y el segundo *árbol* es el desarrollo ulterior del primero. Lo que se genera en él es una determinación *adjetiva* del primero, en tanto éste se diferencia como *árbol* con respecto a otro y otro, y en tanto se diferencia como horizonte interno y externo. Lo que el *adjetivo* significa está determinado por este segundo *árbol.* Se observa inmediatamente que los adjetivos

pueden ser *predicado* mas no *sujeto* en un juicio — a no ser que el adjetivo se sustantive.

De este modo hemos introducido el juicio predicativo. De acuerdo con su forma, el juicio predicativo puede ser tanto *universal* como *particular*. Se suele distinguir entre el juicio *particular* y el juicio *singular*. El *juicio singular* designa *el caso* en atención a un concepto superior presupuesto; por ejemplo: eso-ahí es un gato; eso-ahí — es decir, es aquello, a lo que señalo — eso-ahí también se puede sustituir con un nombre. Pero, en verdad, el nombre (igual que eso-ahí) es el punto de conexión en el *árbol*. Si digo: eso-ahí es rojo, siendo eso-ahí esta mesa, por ejemplo, entonces *esta mesa* sin duda podrá seguir siendo diferenciada — el que yo no pregunte aquí por una ulterior diferenciación es algo sólo convencional, que se permite debido a que los casos permanecen exteriores al límite, a pesar de haber sido proporcionados por él.

Es seguro que el atento lector habrá observado que en cada instancia sólo enumeré dos modos de cada uno de los *tableaux* de los cuadros kantianos del juicio. Pues el tercer modo concierne a la determinación del límite, en cuanto que el límite avanza como límite de límites, esto es, en una continua bi-unidad, o sea, limitativa y disyuntivamente; en cuanto que en todo avance se quedan algunos casos, son posibles proposiciones aparentes singulares (proposiciones con pseudo-objeto); por ejemplo: "Eso-ahí es la casa."

Colonia, 1972

ÍNDICE

PRIMERA PARTE:

LA EXPERIENCIA PRE-PREDICATIVA (RECEPTIVA)

I. LAS ESTRUCTURAS GENERALES DE LA RECEPTIVIDAD

III. LA APREHENSIÓN DE LA RELACIÓN Y SUS FUNDAMENTOS EN LA PASIVIDAD

SEGUNDA PARTE:

EL PENSAMIENTO PREDICATIVO Y LAS OBJETIVIDADES DEL ENTENDIMIENTO

I. LA ESTRUCTURA GENERAL DE LA PREDICACIÓN Y LA GÉNESIS DE LAS PRINCIPALES FORMAS CATEGORIALES

II. LAS OBJETIVIDADES DEL ENTENDIMIENTO Y SU ORIGEN EN LAS OPERACIONES PREDICATIVAS

III. EL ORIGEN DE LAS MODALIDADES DEL JUICIO

TERCERA PARTE:

LA CONSTITUCIÓN DE LAS OBJETIVIDADES GENERALES Y LAS FORMAS DEL JUZGAR EN GENERAL

I. LA CONSTITUCIÓN DE LAS GENERALIDADES EMPÍRICAS

II. LA OBTENCIÓN DE LAS GENERALIDADES PURAS POR EL MÉTODO DE LA CONTEMPLACIÓN DE LA ESENCIA (WESENSERSCHAUUNG)

III. LOS JUICIOS EN EL MODO DEL "EN GENERAL"

EPÍLOGO

Siendo director general de Publicaciones José Dávalos, se terminó la impresión de *Experiencia y juicio*, en la Imprenta Universitaria, el día 4 de diciembre de 1980. Su composición se hizo en tipo Baskerville 11:12, 10:11 y 8:9. La edición consta de 2 000 ejemplares.